MOLLA SADRÂ
ve
İLÂHİ HİKMET

S. Hüseyin Nasr



İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN SUNUŞU

Molla Sadrâ ile tanışıklığım 1984'lere dayanır. O yıl İnsan Yayınları tarafından Hüseyin Hatemi'nin çevirisiyle Abdülkerim Suruş'un **Evrenin Yatışmaz Yapısı** adlı kitabı yayınlanmıştı. Bu kitap aşağı yukarı bugüne kadar Molla Sadrâ'nın felsefesi üzerine yapılmış en iyi çözümlemelerden biri olma özelliğini korumuştur. O günlerde böylesine yoğun bir felsefi metnin içine derinlemesine dalıp çıktığımda Molla Sadrâ'nın katı bir Meşşai olduğunu düşünmeye başlamıştım. Hatta bu konuda kitap hakkında yazdığım iki tanıtma yazısında (Şuruş'a aldanarak) Sadrâ'nın hareket-i cevheri nazariyesini İslam düşüncesinde Eflatuncu kanattan Aristocu kanata geçişin ilginç bir yorumu şeklinde tefsir etmiştim.[1] Çünkü Molla Sadrâ, varoluşun temel olduğu tezinden kalkarak özlerin (cevher) olmadığını -ki Platon'da asıl hakikat özlerde ya da idealardadır-, tersine her nesnenin kendi cevherinden kaynaklanan ve potansiyel olarak onda hazır bulunan bir programı kendi ömrü boyunca işleyip 'geliştirdiğini'; dolayısıyla mahiyet ya da öz diye nesnelerin değişmez bir temeli olmadığını, onların değiştiğini ve bu

değişmenin 'varoluşlarını idame ettirmeleri için gerekli olduğunu ileri sürüyordu. Bu da bana Aristo'nun madde-suret ve entellekya (nesneyi içinden şekillendiren kuvvet) teorisinin bir yansıması gibi görünüyordu.

Fakat daha sonra S. Hüseyin Nasr'ın **Encyclopedia of Philosophy**'ye yazdığı "Molla Sadrâ" maddesiyle karşılaştığımda bu kanaatlerim büyük ölçüde değişti. Nasr Sadrâ'yı temelde bir 'feylesof' sıfatıyla değil, bir 'hakim' sıfatıyla görüyordu. Onu Yunan felsefesinin şu ya da bu kanadına mensup saymaktansa ezeli hikmet'in (**perennial philosophy** ya da **hikmet-i halide** veya **cavidan-hired**) bir sözcüsü olarak görüyordu. Dolayısıyla Molla Sadrâ kendinden önceki Yunanlı 'muallimler'den olduğu kadar İslam düşüncesinin ve irfanının üstadlarından, özellikle de İbn Sina, Sühreverdi ve İbn Arabi'den çok şeyler almış, buna mukabil tüm bu tevarüs ettiği birikimi yepyeni ve kendisine has bir terkip içinde billurlaştırmıştı. O, hakikat hakkında yeni bir teori ortaya atmıyordu, bu doğruydu. Fakat Sadrâ, Hakikat tek bir bakışta kavranamayacağı için hakikatı (bir dağa benzetilirse) değişik bir zaviyeden mükaşefe ediyordu. Ayrıca Molla Sadrâ, İbn Rüşd'ün ölümüyle bitti sanılan İslam düşünce hayatının 17. yüzyıl gibi geç bir dönemde bile ne cevherler yetiştirebileceğini göstermesi açısından da son derece önem taşıyordu.

Kısacası, Nasr'ın elinizdeki kitabını elde ettiğimde doğal olarak bu kitabı tercüme etmem gerektiği hususunda tereddüt etmedim. Kısa bir sürede çeviriyi yarılamama rağmen araya başka çalışmaların girmesi çevirinin ancak şimdi çıkmasına yol açtı. Nasr bu kitabı tamamlayacak ikinci bir cilt yazmayı tasarlamıştır; fakat araya giren olaylar ve yoğun çalışmaları nedeniyle bu ikinci cildi

bugüne kadar hazırlayamamış olması gerçekten de üzücüdür.

Molla Sadrâ hakkında bağımsız bir kitap kaleme alan Fazlur Rahman'ın **The Philosophy of Mulla Sadrâ**'sını da tercüme edip elinizdeki kitapla birlikte tek bir kitapta Sadrâ'ya iki farklı yaklaşımı bir araya getirmeye niyetlenmiştik başlangıçta. Fakat gerek Rahman'ın kitabının talebelerinden biri tarafından çevrileceğini öğrenmemiz, gerekse çalışmalarımızın yoğunluğu bizi bu kararımızdan vazgeçmeye zorladı. Fazlur Rahman'ın kitabındaki perspektif, eleştirel bir yaklaşımla Molla Sadrâ'nın "felsefesi"ni sistematik bir şekilde incelemek üzerine kurulmuştur. Örneğin Fazlur Rahman bir yerde Molla Sadrâ'yı şöyle değerlendirmektedir: "Sadrâ'nın önemi, tüm İslam düşüncesi mirasını tetebbu edip önemli düşünce akımlarını bir araya getirmesinden kaynaklanmaz; onun önemi, tüm bu akımların hakiki bir terkibini yapmasında yatar. Bu sentez, sadece "telif etme" ve onları "uzlaştırma" suretiyle değil, İslam tarihinde ilk kez onun hem teklif ettiği, hem de açıkladığı felsefi bir ilkeye dayanarak gerçekleştirilmiştir. Büyük ve orijinal bir düşünürün değişmez alamet-i farikası, şemsiyesi altında bütün gerçekliğin toplandığı bir hakim-fikir, bir külli-prensip keşfetmesi ve onu anlamlandırması, yeni bir anlam kazandırması ve onu manidar bir prensip şeklinde yorumlamasıdır. Bu prensip gerçekliğe bakışımızı değiştirir ve insan zihnini meşgul etmiş olan kadim problemlere yeni bir çözüm getirir. Eğer bu ölçüyü temel almakta haklıysak, Molla Sadrâ'yı büyük ve orijinal bir düşünür olarak kabul etmemiz gerekecektir. O varoluşun asıl (tek hakikat) oluşu prensibini ve onun sonsuz sistematik belirsizliğini *(teşkik)* keşfetti. Bu prensibi

açıkladı ve İslam felsefesinin problemlerinin tümüne uyguladı... Bununla birlikte bu sistemin iç zaafları, tutarsızlıkları ve iç çelişkileri vardır."[2] "Bu tutarsızlıklar Sadrâ'nın İslam'daki çeşitli dini-felsefi düşünce okullarını, özellikle de Meşşai gelenekle İbn Arabi'yi uzlaştırma çabasından kaynaklanır." [3]

Görüldüğü gibi, Fazlur Rahman Nasr'dan farklı olarak Sadrâ'ya bir felsefeci gözüyle bakmakta ve felsefesini Nasr'ın elinizdeki kitabında da vurguladığı gibi az-çok rasyonalist bir yoruma tabi tutmaktadır. Ama bu ikinci kitabın da Türkçeye kazandırılmasının Sadrâ'nın tek taraflı anlaşılma tehlikesini ortadan kaldıracağı kanaatindeyiz.

Çeviride metne sadakat esas alınmakla birlikte, metnin en iyi şekilde anlaşılması için çalışılmış ve bu yüzden bazı cümle yapıları Türkçe esas alınarak çevrilme yoluna gidilmiştir. Yazar tarafından genellikle Sadrâ'nın terminolojisi orijinal şekliyle verilmiştir; verilmeyen yerlerde de biz parantez içinde orijinal karşılıkları veya en yakınlarını vermeye çalıştık.

Bu mütevazi çevirimizin, İslam irfanının bu pek bilinmeyen şahsiyetinin anlaşılmasına katkısı olması en büyük dileğimizdir. Çalışmak bizden, tevfik Allah'tandır.

Mustafa Armağan
İstanbul, Eylül 1990

---

1 Mustafa Armağan, Evrenin Yatışmaz Yapısı Üzerine Bir Çözümleme, *Yönelişler*, Ocak, 1985.

2 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ,* Albany, 1975, s. 13-14.

3 A.g.e., s. 266-67.

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

GİRİŞ

İslam felsefesinin geçmişte kalmış bir hadise olduğu ve sadece geç antikite ile Latinlerin yüksek Orta çağları arasında bir köprü kurmuş olduğu görüşü, Batı'da klasik görüş olma vasfını halen koruyorsa da, bunun yanında daha geniş kapsamlı bir bakış açısı da giderek yaygınlık kazanmaktadır. Batı dillerinde yazan bir kaç araştırmacının eser ve yorumları sayesinde, bin yılı aşan İslam felsefesinin "Arap felsefesi" adıyla kısa bir bölüme sıkıştırıldığı ve Batı düşüncesinin "kritik" dönemleri arasındaki kısa bir boşluk sayıldığı bu dönemin mahiyeti hakkında -bu görüş değişimi henüz her yerde kabul görmemişse de,- günümüzde pek çok alanlarda bir yakınlaşmaya doğru gidilmektedir. Batı diğer geleneksel uygarlıkların salt modern Batı'nın kurulup gelişmesine yönelik atlama taşları olmaktan çok, onların kendilerine ait değerli düşüncelere sahip bağımsız dünyalar olduğunun farkına varmaya başladı. Öbür geleneksel nitelikteki fikrî âlemler, iç birliklerini ve zengin çeşitliliklerini olanca ihtişamıyla kendilerini anlamaya çalışanlara açmaya başladı-

lar. Modern çağlarda Batı kendi miraslarından İslam dünyasından daha fazla uzaklaşmış olmalarına karşın Batı dünyası önce Hind ve Uzak Doğu'nun metafizik mirasına yönelmiştir.[1] Şimdilerdeyse aynı süreç İslam'ın metafizik mirasına doğru işlemektedir. İslam filozoflarının eserlerin Latin Batı'ya girmesini mümkün kılan Kurtubalı çevirmenlerden bu yana geçen sekiz yüzyıldır İslam felsefesinin (ki çevrildiği dilden ötürü ona Arap felsefesi [2] adı verilmiştir), kendilerinden pek az şey ekleyerek Aristoteles felsefesini ve Neo-Platonistleri Batı'ya sadece aktarmakla yetinen el-Kindî (Alkindus), el-Fârâbî (Alfarabius), İbn Sinâ (Avicenna), el-Gazzâlî (Algazel) ve İbn Rüşd (Averroes) gibi birkaç kişinin eserlerinden ibaret olduğu görüşüne inanılmıştır. Şimdi şimdi İbn Rüşd'ün ölümünün (595/1198) İslam felsefesinin sonu olmak bir yana, onun boyutlarından sadece birisinin durma noktasına geldiği ve Aristoteles hakkında ünlü şerhleri yazan İbn Rüşd'den beri yaklaşık sekiz yüzyıldır İslam felsefesinin, çoğunlukla İran'da ve Hind yarımadasında merkezini bulan güçlü ve zengin bir hayat sürmeye devam ettiği her zamankinden daha yaygın olarak kabul edilmektedir.

Batı'da sözde-Ortaçağ dönemi sonrası İslam felsefesinin hayatiyetini sürdürdüğüne ilişkin yeni uyanıştan, başka herhangi bir etkenden daha çok (genellikle Molla Sadrâ olarak bilinen) Sadrüddin Şirazî'nin keşfedilmesi sorumludur[3]. Molla Sadrâ (ya da zaman zaman söylendiği şekliyle Sadrâ) adı bu yüzyılın başlangıcına kadar Batı'da hemen hemen hiç bilinmemesine rağmen, geçen yüzyıllar boyunca İran'da, Afganistan'da ve Hind yarımadasında günlük konuşmalarda geçen kelimelerden biriydi. Ancak Doğu'ya seyahat eden Batılı seyyahlarca

onunla ilişkili bir kaç atıf ve şimdi bir klasik olan *Les philosophies et les religions dans l'Asie centrale* (Orta Asya'da Felsefeler ve Dinler)[4] adlı kitabında Comte de Gobineau tarafından ona ayrılan değerli sayfalar bu durumun bir kaç istisnasıdır. Daha sonra yüzyılımızın ilk on yılları zarfında, her ne kadar İslam ve Ortaçağ düşüncesi öğrencileri onun çalışmalarının farkına daha önce varmış iseler de, Muhammed İkbal, Edward G. Browne ve Max Horten Batı'daki İslamiyatçılar camiasının dikkatlerini ona yönelten kişiler oldular.

Suhreverdî'nin ve onun aracılığıyla Molla Sadrâ'nın Corbin tarafından keşfi hem oryantalistlere, hem de Batı'daki filozoflara Molla Sadrâ'ya ciddi bir giriş için başlı başına bir anahtar görevi gördü. Corbin Suhreverdî'nin öğretilerini araştırmak üzere İkinci Dünya Savaşı ertesinde İran'a ilk yolculuğuna çıktığı zamana kadar İşrâki okulun ustalarının yazılarına kendisini doğal olarak sürükleyecek olan Safeviler döneminin zengin felsefî geleneğinin farkında değildi. Fakat son yirmi yıllık enerjisinin çoğunu hasrettiği Molla Sadrâ ve Mîr Dâmâd gibi insanların metafiziğinin ve geleneksel felsefesinin el değmemiş dünyasını keşfetmekte gecikmedi.[6] Molla Sadrâ hakkındaki çok sayıda başka çalışmalarının yanısıra Corbin, gerçekte hala onun bütün eserlerini bir Avrupa diline çevirmeyi başaran tek bilgindir.[7]

Corbin'in ardından Toshihiko Izutsu'nun İngilizce eserleri ve bizim bazı mütevazi çalışmalarımız Molla Sadrâ'ya yönelik ilgiyi daha da arttırdı. Sonunda geçen yıl bütünüyle Molla Sadrâ'ya ayrılmış İngilizce'deki ilk kitap gün ışığına çıktı. Pakistanlı bilgin Fazlur Rahman'ın yazdığı kitap, son onbeş yıldır yukarıda zikrettiğimiz yazarların çalışmalarının Molla Sadrâ hakkında

uyandırmaya başladığı yeni ilginin ilk meyvasıdır. Bu şimdi diğer bilginlerce de paylaşılan bir ilgidir.[10] Dahası, çok sayıda inceleme, çeviri ve Molla Sadrâ'nın eserlerinin değişik yönlerinin analizleri İslam dünyasında ve özellikle onun eserlerine yönelik büyük bir ilgi canlanışına tanık olunduğu İran'da olduğu kadar, Avrupa ve Amerika'da da günümüzde yapılmaktadır.

Molla Sadrâ'nın eserlerinin incelenmesi, hakkından gelinmesi kolay olmayan ve pek çok bilginin daha az ürkütücü ve daha çok bilinen araştırma alanlarına kaçmalarına neden olan bazı güçlükleri beraberinde getirir. Bu güçlüklerin en başta geleni, onun eserlerini bulabilme sorunudur. Aşağı yukarı onbeş yıl öncesine kadar *Esfâr* ve *el-Şevâhidu'r-Rubûbiyye* gibi birkaç çok ünlü eserin öylesine güç ve yıldırıcı karakterdeki litograf baskıları bulunabiliyordu ki, özel bir bölümün ya da bir tartışmanın başını bulmak bile uzun süren incelemeleri gerektiriyordu. Son birkaç yıldır Molla Sadrâ'nın eserlerine yeniden başlayan ilgi sayesinde Allâme Tabâtabâî, Seyyid Celalüddin Aştiyânî, Henry Corbin, S.H. Nasr ve benzeri bilginlerce tashih edilip neşredilmiş bazı yeni baskılar yakınlarda günyüzüne çıkarıldı ve tümü de İran'da yayınlandı. Bununla birlikte, Molla Sadrâ'nın çalışmalarının çoğu ya elyazması olarak ya da pek güvenilir olmayan baskılarıyla kaldı. Hatta en önemli eseri olan *Esfâr*, yaklaşık on yıllık bir dönem boyunca bu kapsamlı eserin dokuz cildini yayınlayan Allâme Tabâtabâî'nin yorulmak bilmez çabalarına rağmen hala tenkidli bir basımdan yoksundur.[11]

Molla Sadrâ'nın eserlerinin kapsamlı yapısını hatırlatmak da önemlidir; bu eserler binlerce sayfayı kapsayan kırkın üzerinde eser ve metafizik, kozmoloji, eskato-

loji, teoloji ve ilişkili alanlar hakkındaki yaklaşık her sorunla ilgilidir. İncelememizde daha sonra göreceğimiz gibi, Molla Sadrâ'nın eserleri yalnız geleneksel felsefeyle değil, aynı zamanda Kur'an tefsiriyle, Hadis'le ve öbür dinî ilimlerle de ilgilidir. Dahası, geleneksel felsefe alanında bu eserler sadece tek bir düşünce okuluyla değil, İslam düşünce hayatının tüm mirasıyla da ilgilidir. İçerdiği öğretilerin yapısındaki güçlüğe eklenen bu etkenler, onun tüm eserlerinin sağlam temellere dayalı bilgisine sahip olmayı salt Molla Sadrâ üzerinde uzmanlaşmış olan bilginler için bile neredeyse imkânsız kılmaktadır. Onun temel çalışmalarından biri ya da ikisi hakkında bile derinlemesine bir bilgi kazanmak yaklaşık bir ömür alır. Uygulamada, hepsinden çok bu satırların yazarı da dahil hiçbir bilgin onun eserlerinin tümünü gerektiğince inceleyip hakkından geldiğini iddia edemez. Daha epeyce bir zaman Sadrâ incelemeleri, onun dört başı mamur bir haritasını çıkartmaktan ziyade farklı persfektiflerden yüce bir dağın değişik enstantanelerini tesbit etmeye devam edeceğe benziyor. En ciddi incelemeler Üstadın belirli yönlerine ya da özel çalışmalarına derinlemesine nüfuz edenlerinkidir. Molla Sadrâ'yı incelemeye bir ömür harcamış olanlarca bile şimdiden derinlikli ve bütünü şamil bir inceleme beklemek için vakit henüz çok erkendir.

Molla Sadrâ'nın Batılı okuyucu için anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir şekilde incelemesinde karşılaşılan bir diğer büyük sorun, onun oldukça geç bir meyvası olduğu İslam geleneği ağacıyla olan ilişkisidir. Sadrüddin'in metafizik fikirlerini ve öğretilerini ezeli hakikatın ışığında ele almak kuşkusuz mümkündür. Fakat Batılı okuyucu genellikle bu öğretilerin yazarının görüşleriyle

içinden çıktığı geleneksel (fikrî) arkaplan arasındaki ilişkinin kurulmasını ister. Molla Sadrâ sık sık çok çeşitli yazarlardan alıntılarda bulunur: Onun eserleri, Presokratikler, Pisagor, Platon, Aristoteles ve Plotinus'tan tutun da ilk İslam filozoflarına, Sufilere, İşrâkîlere, kelamcılara ve Kur'an ve Hadis alanlarındaki dini otoritelere kadar uzanan bir tayfı kucaklar. Molla Sadrâ üzerine bir düşünce ve felsefe tarihçisi olarak ayrı bir çalışma yapılabilirdi ve gerçekten yapılması da gerekir. Molla Sadrâ'nın bu yönüyle özgül olarak ilgilenilmese de olabilir[12] fakat İbn Sinâ, Suhreverdî, İbn Arabî ve Mir Dâmâd gibi şahsiyetlerin eserlerine başvurmaksızın Molla Sadrâ'nın öğretilerini yorumlamak neredeyse imkansızdır. İdeal olarak, Molla Sadrâ'nın eserleri, Batıda ancak bilginlerin, bunların ve diğer birçok İslam düşüncesi üstadlarının metafizik ve felsefî öğretilerini tamamıyla aydınlatmalarından sonra yorumlanmalıdır; günümüzdeki durum ise bundan çok uzaktır. Molla Sadrâ'nın bol bol alıntılar yaptığı Sadrüddin Deştakî gibi bazı şahsiyetler, İran'daki İslam felsefesi üzerine uzman olanlar tarafından bile bilinmez.

Molla Sadrâ'nın öğretilerinin sunulmasında karşılaşılan son sorun, dil konusudur. İbn Sinâ ve öbür Meşşai filozoflar Latinceye çevrilmiş olduğu için bunların çalışmalarını modern Avrupa dillerinde değerlendirmek için elverişli bir vokabüleri geliştirmek güç değildir. İş Suhreverdî ve İbn Arabî'ye gelince daha da güçleşir, zira birkaç yüzyıldır Batı dillerinde, bu iki üstadın okullarıyla bağlantılı tarikatların metafizik ve irfanî öğretileriyle pek az ilgilenilmiştir; gerçekteyse bu okullar tamamen zıt yönlerde gelişmiştir. Molla Sadrâ'yla birlikte sorun daha da güçleşir; çünkü modern dillerde bu tarz öğretile-

ri açıklama konusunda bir gelenek mevcut değildir. Elverişsiz bir dili kullanmak suretiyle, büyük bir metafiziksel kudsiyete sahip öğretiyi -"felsefî" sözcüğü salt beşerî ve profan (modern) anlamıyla anlaşıldığı takdirdesuya sabuna dokunmayan ve zararsız bir felsefî öğretiye indirgeme tehlikesi vardır. Molla Sadrâ'nın öğretilerini İngilizce'de yazmak demek yükleri bir gemiden diğerine aktarmak demek olduğu kadar aktarılan bu yükleri işlemek anlamına da gelir.

Bütün bu engellere ve sorunlara rağmen Molla Sadrâ'nın öğretileri çağdaş dünyaya sunulmalıdır ve sunulabilir. 1960 tan bu yana biz, çoğu İngilizce yazılmış makale ve deneme şeklindeki pek çok incelemeyle mümkün olduğu kadar çok şeyin üstesinden gelmeye çalıştık. Sonunda pek çok arkadaş ve öğrencilerimin ricalarının sonucunda Molla Sadrâ hakkında geniş kapsamlı bir eser yazmaya karar verdik. Bu eserin, İslam geleneğinin geniş panoramasıyla ilişki içindeki bu önde gelen entellektüel şahsiyetin ana hatlarının çizilmesine ve öğretilerinin en önemli yönlerini analiz edilmesine hizmet edeceği ümidindeyiz. Birkaç yıllık çalışmalarımız sonunda Molla Sadrâ'nın hayatı, eserleri ve İslam geleneğinin bütünselliği ve onun "Aşkın Teosofi"sinin ("teosofi", sözcüğün modern çarpıtmalarından uzak olarak özgün anlamında, yani hikmet anlamında kullanılmıştır) özellikleriyle ilgili olan bu tasarının yalnızca ilk bölümünü tamamlamak nasip oldu. Başka görev ve meşguliyetlerimiz zihinsel enerjimizi diğer projelere ayırmaya zorladı ve bu kitap, bazı başka eserlerimizin yayınlanmasına rağmen tamamlanmamış halde kaldı. Nihayet, dostların teşvik ve ısrarlarının sonucunda bağımsız bir çalışma özelliği de göstermesi nedeniyle, bu daha geniş kapsamlı

incelememizin ilk bölümünü ayrı olarak baskıya vermeyi kararlaştırdık. Molla Sadrâ'nın metafiziği, teodisesi, kozmolojisi, epistemolojisi, psikolojisi ve eskatolojisiyle ve öğretilerinin etkisiyle ilgili olacak ikinci cildi de tamamlamayı umuyoruz.

Elinizdeki kitabı yazarken üstadın ortaya çıkmış eserlerinden olduğu kadar, merhum Seyyid Muhammed Kâzım Assâr, merhum Mirza Seyyid Ebu'l-Hasan Rafiî Kazvinî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, merhum Mirza Mehdi İlâhî Kumşa'i ve diğerleri[14] gibi çağdaş İran'da Molla Sadrâ okulunun büyük yorumcularından aldığımız sözlü bilgilerden de epeyce, hatta belki de büyük ölçüde yararlandık. Bilim adamlığının bütün genel yöntem ve tekniklerine başvurduğumuz halde, aynı zamanda gelenek canlıyken onun ayrılmaz bir parçası olan şifahi bilgilere de epeyce başvurduk. Aşağıda sunulan Molla Sadrâ portresi, mümkün olduğu kadar ömrü boyunca onun öğretileriyle yaşamış olan ve Molla Sadrâ'nın meydana getirdiği ve içinde yaşayıp soluk aldığı aynı manevi dünyayı hala soluyan insanlarca çizilmiştir. Bize yakınlık gösteren ve kitaplarda bulunmayan pek çok şey öğreten bu üstadlara çok şey borçluyuz.

Aynı zamanda bu kitabın basılmasına pek çok yollardan yardım etmiş olan Dr. H. Şerifî ve Dr. W. Cihittick'e, kitabın resimlerini sağlayan Mr. Ra'nâ Hüseynî'ye ve bu eserin müsveddesini baskıya hazırladıkları için Mrs. İ. Hakemî'ye ve Mrs. C. Montagu'ya teşekkürlerimizi ifade etmek isteriz.

ve mâ tevfîkî illâ billâh

Seyyid Hüseyin Nasr

NOTLAR

1. Belki de onların uzaklaşmış olmalarına rağmen değil, fakat tam da uzaklaşmış olmalarından ötürü olduğu söylenebilir. Bu görünüşte daha "egzotik" düşünce ve söylem alemleri bu yabancı dünyaları araştıranlara son derece yakın görünen İslam dünyasından daha kolay bir şekilde Batılıları kendine çekmektedir; bunun nedeni kesinlikle onların kendi kültürel ve fikri "vatanlar"ından olabildiğince uzaklaşmak istemeleridir.
2. "Arap felsefesi" terimini kullanmak için Orta Çağlardaki Latin yazarların uygun bir nedeni vardı, ama bu terimi bugün kullanmak için hiçbir sebep ya da gerekçe mevcut değildir. İlkin, bu felsefe İslam vahyinin fikri ve metafizik ilkeleriyle çok derinden ilişkili olduğu anlamında İslamîdir ve herhangi bir etnik niteliyiciyle tam anlamıyla tanımlanamaz. İkinci olarak, eğer biz etnik grupların bu felsefeyi besleyip geliştirdiğini kastetmek istiyorsak, o halde İranlılar, Türkler ve Hind yarımadasının Müslümanları da bunda epeyce pay sahibidirler. Hakikatte İslam filozoflarının çoğu İranlıydı ve Arap tarihçisi İbn Haldun'a göre bile İran daima felsefenin ana yurdu olmuştur. Sonuç olarak, dil nokta-i nazarından her ne kadar Arapça hiç kuşkusuz İslam felsefesinin en önemli dili olmuş ise de, Farsça da oldukça önemlidir ve geleneksel felsefenin çeşitli konuları üzerine Farsça'daki çalışmalar Arapça'dakilerden yüzlerce kat fazladır. Fakat bütün bu tezlerin ötesinde şu kaydedilmelidir ki, modern milliyetçiliğin dar görüşlü ve yıkıcı dalgalarına karşı koyacak ciddi ilmi çalışmalara pek az değer verilmektedir ve İslam felsefesi terimi gerçekte İslam felsefesi olan bütün İslam halklarının engin fikri mirası anlamında kullanılmalıdır.
3. Sözde, çünkü bu tür saptırmalar ondokuz ve yirminci yüzyıllarda yaşayan "ortaçağ" düşünce adamlarının bulunduğu İslam uygarlığına uygulanamaz.
4. Bkz. Comte de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, 1866 ve 1923.
5. *Development of Metaphysics in Persia* (London, 1908), adlı kitabında İkbal, Sebzivari'nin eserlerini, özellikle *Esrar el-Hikem*'ini şerh etmek için büyük çabalar harcamış, fakat Sebzivari'nin Molla

Sadrâ'nın mükemmel bir şarihi olması nedeniyle bu inceleme doğal olarak dikkatlerin bizzat Molla Sadrâ üzerinde odaklaşmasına yardım etmiştir. *A Literary History of Persia* adlı dev eserinin dördüncü cildinde Brown, (c. IV, Cambridge 1924, yeni baskı 1969, s. 429-32) da Şiraz'lı bir hakimden söz etmiş ve onun gerçek öğretilerinden çok az haberdar olmasına rağmen Sadrâ'nın adının duyulmasına yardımcı olmuştur.

Max Horten Molla Sadrâ üzerine ilk kez bağımsız bir çalışma yapan ilk Avrupalıydı ve onun hakkında iki müstakil kitap telif etmişti. Bkz. Horten, *Die Gottesbeweise bei Schirazi*, (Bonn, 1912) ve Horten, *Das philosophische System von Schirazi* (1640), Strassburg, 1913. Bununla birlikte bu çalışmalar tahmin edilebileceği gibi, pek alaka uyandırmamıştır.

6. Corbin'in fikir hayatı ve Molla Sadrâ'yı keşfi üzerine, bkz. S.H. Nasr, 'The Life and Works of the Occidential Exile of Quest of the Orient of Light', *Sophia Perennis*, c. III, Sayı 1, Bahar 1977, s. 86-106. (Bu makale Nasr'ın *Traditional Islam in the Modern World* (Londra, 1987) adlı eseri içinde yeniden yayınlanmıştır. (Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çevirenler: S. Şafak Barkçın, H. Arslan, İst. 1989, İnsan Yayınları, s. 293-311.) Corbin'in çalışmaları hakkında bkz. S. H. Nasr (ed.), *Melanges offerts a Henry Corbin*, Tahran, 1977, s. iii-xxxii.
7. Bkz. Corbin, *Le livre penetrations metaphysiques*, Tahran-Paris, 1964, bu kitap Molla Sadrâ'nın ontolojisinin özeti olan *Kitab el-Meşâir*'inin Fransızca çevirisini içerir.
8. Bkz. özellikle Izutsu'nun *The Concept and Reality of Existence* adlı kitabı (Tokyo, 1971).
9. Bkz. S.H. Nasr, *Islamic Studies*, Beyrut, 1966; *Encyclopedia of Philosophy*'deki "Mulla Sadrâ" maddesi ve S.H. Nasr (ed.), *Mulla Sadrâ Commemoration Volume*, Tahran 1380-1961.
10. Bkz. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, Albany (N.Y.), 1977. Bu kitap bilimsel bir ciddiyetle yazılmışsa da, okuluyla bağlantılı yaşayan sözlü geleneğe başvurmadan ve içinde doğduğu zihinsel ve manevi arka-planı ya da onun öğretieri için vazgeçilmez olan irfanî ve mistik ögeleri göz önüne almadan Molla Sadrâ'nın

eserlerini az çok "rasyonalist" bir yoruma tabi tutmuştur.

11. Yeni baskının -sayıları epey olan- yanlışlarının editörden ziyade yayıncılardan kaynaklanmış olduğu bilinmelidir. Yayıncılar, konuya yabancı okuyucuya bu eserin paha biçilmez zenginliğini açabilecek gerekli olan indekslerin hazırlanması ve provaları tashihi sırasında gerekli titizliği ve dikkati göstermediler.

12. Bkz. S.H. Nasr, "Mulla Sadrâ as a Source for the History of Islamic Philosophy", Nasr'ın *Islamic Studies* adlı eseri içinde, onbirinci bölüm.

13. Bkz. Nasr, "Mulla Sadrâ", M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, c. II, Wiesbaden, 1966, s. 1316-32 ve yukarıda 9. dipnotta zikredilen çalışmalar.

14. Kendilerini uzun yılar inceleme şansına sahip olduğumuz bu saygı değer üstadlar üzerine, bkz. S.H. Nasr, *Islamic Philosophy in Contemporary Persia: A Survey of Activity during the Past Two Decades*; Salt Lake City (Utah, U.S.A.), 1972, s.6-7.

BÖLÜM I

FİKRİ ARKA-PLAN

Safeviler döneminde Sadrüddin Şirazi boyutlarında bir fikir adamının ortaya çıkması, böyle değerli birini yetiştirecek derinlikte akımlara sahip güçlü bir yaşayan düşünce geleneğinin varlığına delalet eder. Molla Sadrâ (genellikle ona bu ad verilir), kendisini yetiştiren gelenekten ayrı ve tecrit edilmiş olarak ele alınamayacak kadar önemli bir metafizikçi ve hakîmdir. Son yirmi yılda yapılan tarihî ve felsefi araştırmalar ancak şimdilerde Molla Sadrâ'nın da ait olduğu bu düşünce geleneğinin kimi yönlerini açıklamaya başlamıştır.[1] Gerçi bu geleneğin zirvelerinden birkaçı biliniyordu ama gerçekte irfanî, hikemî (teosofik) ve felsefi mahiyetteki yüzlerce muazzam eser henüz keşfedilmeyi ve basılı şekilde herkesin istifadesine sunulmayı beklemektedir. Bunun üstesinden gelinmedikçe Molla Sadrâ'yı Farabi, İbn Sina ve Gazzali gibi İslam felsefesi ve kelamının eski ustalarını birbirine bağlayan zinciri ayrıntısıyla bilmek imkansızdır.

Ne var ki, ağaç verdiği meyvalarla değerlendirilir ve

biz ağacın bütün dalları hakkında yeterli bilgiye sahip olmasak bile, sonuçta Molla Sadrâ'yı yetiştiren kadim geleneğin yapısını meyvasına bakarak çıkartabiliriz. Bu gelenek hakkında bir şeyler öğrenmek için İslam düşünce hayatının felsefede İbn Sina ile, tasavvufta Hace Abdullah Ensari Herevî ve Senai, kelamda ise İmamu'l-Haremeyn Cüveyni gibi Selçuklular döneminin ustalarıyla zirveye ulaştığı dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci yüzyıllara geri dönmeliyiz. Tasavvuf ve kelamın bu ilk ustalarının öğretileri, belki de en çok Gazzali'nin eserleri aracılığıyla İslam dünyasının ebedi mirası haline gelmişlerdir.

İslam düşüncesi tarihinin bu ilk dönemi, kendisiyle (bu kitapta) ilgilendiğimiz daha geç döneme oranla çok daha iyi bilinir. Peripatetik (Meşşai) okulun, İbn Sina'yla ilk olgunluk safhasına nasıl ulaştığını ve beşinci/onbirinci yüzyılda Behmenyar ve Cüzcani gibi en sadık talebeleriyle nasıl sürdüğünü biliyoruz. Yine bu dönemde Selçukluların eliyle gerçekleştirilen siyasal merkezileşme ve felsefe karşısında kelamın himaye görüp düşünce hayatının merkezi olma rolünü hemen hemen iki yüzyıl devam ettiren Nizamiye medrese sisteminin yaygınlaşmasıyla birleşen Abbasi hilafetinin yeniden güç kazanması, felsefeye şiddetle saldıran büyük şahsiyet sahibi ve dirayetli kelamcılarca gerçekleştirilmişti. Gazzâli gibi bazıları aynı zamanda Sufi idiler. Fahreddin Razi gibi diğerleri ise eni konu kelamcıydılar.[2]

İslam düşünce hayatının geç dönemi, özellikle de *daru'l İslam*'ın doğu bölgelerinde pek iyi bilinmemekte ve keşfedilmeyi bekleyen bir *terra incognita*[(x)] olarak kal-

---

(x) Bakir Topraklar (çev.)

maktadır. Batı hala Gazzali'nin, *Tehafüt el-Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eseri ile, İbn Rüşd'ün etkisiyle biraz canlanmanın görüldüğü Endülüs hariç, İslam'da felsefeye son verdiğini kabul etmektedir.[3] Son yıllarda yapılan araştırmalardan elde edilen belgelere rağmen maalesef, hem Batı, hem de İslam felsefesinin kavramlarını Batılı kaynaklardan edinen İslam üniversitelerinde bu asılsız görüş tedris edilmeye devam ediliyor.[4]

Bununla birlikte, İslamın doğu kanadındaki, özellikle İran'daki İslam düşünce hayatının yeniden canlanışı çok daha az bilinen bir husustur. Altıncı/onikinci ve yedinci/onüçüncü yüzyıllar zarfında İbn Sina'nın öğretilerinin yedinci/onüçüncü yüzyılın ortalarında Hace Nasirüddin Tusi tarafından diriltilmesini takiben, Suhreverdi ve İbn Arabi'nin yeni düşünce okullarının kurulması bu canlanışı mümkün kılmıştı. Molla Sadrâ'nın arka-planının yedinci/onüçüncü yüzyıldan onunçu/onaltıncı yüzyıllara doğru geliştirildikleri haliyle, Sünni ve Şii kelam okullarında olduğu kadar bu düşünce okullarında da aranması gerekir. Moğol istilası sonrasındaki dönemde dört klasik okul, yani İşraki, İrfani ve kelami okullar biri diğerini içeren bütün iç varyasyonlarıyla birlikte Molla Sadrâ'dan önceki dört yüzyıl boyunca yaygın biçimde geliştirilmiş ve aynı zamanda Molla Sadrâ tarafından gerçekleştirilecek büyük senteze zemin hazırlamak üzere giderek biribirine yaklaşmıştır. Molla Sadrâ'nın arkaplanını anlayabilmek için, yedinci/onüçüncü yüzyıldan onuncu onaltıncı yüzyıla değin süren İslam düşünce hayatının bu en zengin ve aynı zamanda en ihmal edilen dönemi esnasında aralarındaki etkileşimler kadar, bu okulların her birinin gelişimini araştırıp öğrenmek de gereklidir.

İşe Meşşailikle başlayalım. Bu okulun ilk ustalarının, özellikle de Müslüman Peripatetiklerin önde gelen sözcüsü İbn Sina'nın eserleri hem Sufilerin, hem de kelamcıların her yönden eleştiri ve saldırısına uğramıştı. Senai ve Rumi gibi Sufiler, insan zihninin (mind) rasyonalist eğilimlerini ve Aristoteles'in kıyaslarıyla (syllogism) ilahi Bilgi'ye erişmek isteyen filozofların girişimlerini genel bir eleştiriye tabi tuttular. Gazzali gibi bazı kelamcılar, bu görüşlerin dinin esaslarına ters düştüğünü iddia ederek çözümleyip reddettikleri özgül konuları seçmek suretiyle daha sert bir biçimde Meşşailere saldırdılar. Ya da onlar filozofların özgül çalışmalarını metin çözümlemesi yöntemiyle eleştirmeyi tercih ettiler. Bu son yöntem, her sayfayı, hatta neredeyse her kelime ve deyimi analiz ederek ayrıntılı bir eleştiri için İbn Sina'nın son şaheseri olan *el-İşârât ve'l-Tenbihât*'ını (İşaretler ve Uyarılar Kitabı) seçen Fahrüddin Razi tarafından da uygulanmıştır.

Yedinci/onüçüncü yüzyılda Nasıruddin Tusi, özellikle Meşşai felsefenin yeniden canlanmasında bir dönüm noktası olan *Şerh el-İşârât*'ında bu saldırılara cevap vermek suretiyle İbn Sina okuluna yeniden canlılık kazandırdı. Bu abidevi eser, İbn Sina'nın kendi eserlerini bu okulun öğretilerinin temel kaynağı olarak kabul ettirmiştir. Nasıruddin, aynı zamanda İbn Sina' nın öğretileri doğrultusunda pek çok çalışma daha yaptı. Ne var ki, bu işi üstlenenler ondan ibaret değildi. Dostu ve çağdaşı Necmüddin Debiran Katibi, Meşşai düşüncesinin kapsamlı bir incelemesi olan *Hikmet el-Ayn*'ı ortaya koyarken, beri yanda Esirüddin Ebhari hem Peripatetik felsefenin gözde metinlerini günümüze ulaştıran, hem de pek çok medresede okutulan *Kitab el-Hidaye* yi kaleme al-

mıştır. Tusi'nin öğrencisi ve meslektaşı Kutbuddin Şirazi her ne kadar sadece bir Meşşai filozof değilse de İran'da İbn Sina'nın *Şifa*'sını model olarak alan *Durret u't-Tâc* adlı büyük felsefi bir ansiklopedi yazdı; onun öğrencisi olan Kutbuddin Razi, Fahruddin Razi'nin ve Nasruddin Tusi'nin *İşarat* üzerine yazdıkları şerhler arasında "mahkeme" şeklinde geçen *Muhakemat* adlı eseri kaleme aldı.

Bu arada, sekizinci/ondördüncü yüzyıldan itibaren Şiraz ve çevresi felsefenin merkezi haline gelmeye başlıyordu. Celalüddin Devvâni, önce Tusi'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sine dayanan Farsça felsefi ahlak üzerine bir çalışma olan *Ahlak-ı Celali*'yi yazarken Nasıruddin'i örnek aldı; aynı zamanda kelami ve İşraki eserlerinin yanısıra Meşşai felsefe doğrultusunda incelemeler de yaptı. Deştaki ailesi, aralarında ünlü Sadruddin Deştaki ve Gıyasüddin Mansur Deştaki'nin de bulunduğu bazı değerli şahsiyetler yetiştirdi; her ikisi de Hind yarımadasının müslüman düşünce adamları üzerinde olduğu kadar, Safevi düşünürleri üzerinde de çok büyük etkide bulundular, ikinci grup (Hind yarımadasındakiler) daha çok Fethullah Şirazi'den etkilenmişlerdir. Deştaki ailesinin eserleri, Hint yarımadası, İran ve Türkiye'de pek çok nefis el yazmalarının mevcudiyetine rağmen bugüne kadar basılmamıştır. Fakat onlar hiç kuşkusuz Molla Sadrâ'nın en önemli selefleri arasındadırlar.

İşrakiliğe gelince; bu okul otuz sekiz ay yılı(*) süren kısa hayatına rağmen İslamın doğu bölgelerinde ve özellikle Molla Sadrâ üzerinde hudutsuz bir etki bırakan ve

(*) İran'da kullanılan ve yeni ay ile başlayıp on iki veya onüç ay süren yıla ay yılı denir ve Hicri/Şemsi takvimde kullanılır. (Çev.)

yeni bir fikri perspektif getiren Şeyhu'l-işrak Şihabüddin Suhreverdi[5] tarafından kurulmuştur. Suhreverdi aydınlanmaya *(işrak)*, fakat aynı zamanda belirli bir anlamda İbn Sina felsefesine dayalı bir hikmet geliştirmişti. O aynı zamanda akli muhakeme ile mistik sezgi arasında bir köprü de kurmuştu. Suhreverdi'nin oğlu tarafından kurulan (işraki) okulu bazı yetenekli tilmiz ve şarihler yetiştirmekte gecikmedi. Ünlü biyografisinin yazarı Şemsuddin Şehrizori, şaheseri olan *Hikmet el-işrak* (Işığın Doğusunun Hikmeti) üzerine ilk ünlü şerhi yazan kişidir de; bu şerhi, aynı eser üzerine kısa zamanda Şehrizori'ninkinden daha ünlenen bir şerh yazan Kutbuddin Şirazi'ninki takip edecekti. Devvani, kendisinden önce Nasırüddin de düşüncesinin bazı yönlerinde Suhreverdi'den etkilemişse de Meşşai eğilimine rağmen Suhreverdi'nin *Heyakil el-Nur* (Nur Heykelleri) adlı eseri üzerine bir şerh yazdı. Molla Sadrâ bu geleneği derinliğine tanıyordu ve gerçekte Kutbuddin'in *Hikmet el-işrak* şerhine talikatlar kaleme almıştı.

Marifet ya da irfana baktığımızda yedinci/onüçüncü yüzyıl, asr-ı saadete ve onun manevi yoğunluğuna bir tür dönüşü ve bir altın çağı ifade eder.[6] İbn Arabi, Sadrüddin Konevi ve Celalüddin Rumi gibi manevi şahsiyetler hemen hemen birbirinin çağdaşıydılar. Bununla birlikte Molla Sadrâ üzerinde en büyük etkiyi öğretileri ve yüksek fikri düzeyiyle özellikle İbn Arabi'nin tasavvuf okulu yapmıştır.[7] Saaduddin Fergani, Müeyyiddin Cendi, Abdürrezzak Kaşani, Davud-ı Kayseri ve Abdurrahman Cami (Molla Cami) gibi öğretilerinin şarihleriyle olduğu kadar, İbn Arabi'nin yakın talebesi Sadrüddin Konevi'yle de bu okul, onsuz Molla Sadrâ'nın külli öğretisinin kavranamayacağı kılı kırk yararcasına işlenmiş bir me-

tafizik geliştirmiştir. Aynı şekilde, kendi hemşerisi olan Hafız-ı Şirazi hariç tutulursa, Rumi, Fahrüddin Iraki, Saaduddin Hamuye, Azizuddin Nesefi, Evhaduddin Kirmani, Mahmud Şebüsteri ve yine Cami gibi İranlı Sufi şair ve yazarlar Molla Sadrâ tarafından biliniyordu ve onun üzerine epeyce etkileri olmuştu. İran tasavvuf şiirinden yaptığı alıntılar onun nasıl hem çoğunun Arapça'da çalışmaları bulunan doktrinel irfan okulundan, hem de bunlardan esinlenen İran Sufi edebiyatından haberdar olduğunu; aynı zamanda da Necmüddin Kübra'nın adıyla ilişkili olan Orta Asya'nın öbür benzeri tasavvuf okullarını iyi tanıdığını gösterir.

Kelama gelince, hem Sünni hem de Şii kelamı bu dönemde önemli bir inkişaf devresi yaşıyordu. Sünni kelamına şöyle bir bakacak olursak, Molla Sadrâ'dan önceki yüzyıllar, kelamı onikinci/onsekizinci yüzyılda Hint yarımadasında Şah Veliyullah Dehlevi'nin ortaya çıkışına kadar süren, aslındaysa pek çok Sünni okullarda günümüze kadar öğretilmesine devam edilecek bir yapı içerisinde sistemleştiren Kadı Adudüddin İci, Saaduddin Taftazani ve Seyyid Şerif Cürcani gibi kişilerin eserlerinin verildiği Fahruddin Razi sonrası yaşanan büyük bir yaratıcı dönemi ifade eder.

Şii kelamı da sistematik biçimiyle bu dönemde doğmuştu. Dördüncü/onuncu yüzyıldan sonra Muhammed İbn Yakub Kuleyni, İbn Babuye, Şeyh Muhammed et-Tusi ve Ahmed İbn Ali Tebersi gibi ilk ustalar, kelami düşüncenin ana kaynakları olarak kabul gördüler. Bununla birlikte, sonraları öğrencisi Allame Hilli ve o dönemde çoğunlukla Hillah ve Cebel-i Amil'den gelen pek çok başka bilgin tarafından takip edilecek olan *Tecrid* adlı kitabıyla Şii kelamı konusunda ilk sistematik çalışmayı ya-

pan Nasirüddin Tusi de zikredilmelidir. Gerçekte Hilli'ninkinden, Sadrüddin'den önceki bir ya da iki nesillik döneme mensup olan Fahri'nin ve diğerlerinin haşiyelerine değin Molla Sadrâ'dan önce *Tecrid* üzerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılmıştı. Büyük kısmı hala ihmal edilen bu şerhler, kelam ve felsefe arasında sınır çizgisini belirleyip İslam düşüncesinin önemli bir yönünün dört yüzyıllık tarihini içerirler.

Yukarıda zikredilen dört düşünce okulu bu dönemde Şii düşüncesine nüfuz etmiştir ve özgüllükle Şii bir renk taşıyan Safevi rönesa ısına zemin hazırlaması bakımından bu dönem son derece önemlidir. Bu dönem boyunca İsmaililik Alamut kalesinin düşmesini takiben az çok yeraltına çekilirken , Oniki-İmam Şiiliği ilk abidevi hikemî eserlerini vermeye başladı. Bu dönemin en önde gelen şahsiyeti, tasavvufla Şiiliği telif etmeye ve onların temelde bir olduğunu -ki bu konu onun büyük eseri *Cami el-Esrar* adlı eserinin esasını oluşturur- ispatlamaya çalışan Seyyid Haydar Amuli'dir. O aynı zamanda İbn Arabi'nin *Fusus el-Hikem'*inin de şarihi olup İbn Arabi'nin öğretilerinin Şiiliğin fikri perspektifi içinde özümlendiği oldukça önemli bir süreci de temsil eder.

Seyyid Haydar Amuli, her ne kadar en önemlileri ise de, bu süreç içerisindeki tek şahsiyet o değildi. Receb Bursi ve özellikle yine İbn Arabi tasavvufunun Şii bir yorumu olan *Kitab el-Mucli'*yi (Aydınlanma Kaynağının Kitabı) yazan İbn Ebi Cumhur Ahsai gibi irfani eğilimli dikkate değer başka Şii kelamcılar da vardır. Aynı şekilde bazı Şii kelamcılar İşraki ve Meşşai felsefeye yönelmişler, bazıları da İbn Sina, Suhreverdi ve İbn Arabi'nin öğretilerinin sentezini ilk gerçekleştiren kişi olan ve böylelikle belirli bir tarzda Molla Sadrâ'nın başarısını müj-

deleyen *Temhid el-Kavaid*'in yazarı Sainüddin İbn Türke Isfahani örneğinde gördüğümüz gibi bu öğretileri telif etmeye çalışmışlardır.

Moğol istilasından Safevi rejiminin kurulmasına kadar uzanan dönemde bir yanda klasik İslam düşünce okullarının gelişmesini, diğer yanda ise bu okulların hep birlikte harekete geçirilmesi için başlayan bir girişimi görüyoruz. Bu dönem zarfında bu okulların birleşmelerinin/yakınlaşmalarının bütün türlerini gözlemlemek mümkündür. Devvani gibi bazıları hem kelamcı, hem de filozofturlar; Seyyid Şerif Cürcani gibi başkaları hem kelamcı, hem de Sufidir; diğer yandan Kutbuddin Şirazi ve İbn Türke gibi daha başkaları Meşşai, İşraki ve Sufi okulların her üçünde de hakkıyla üstad olmuşlardır. Bu disiplinlerin karşılıklı ilişkileri kadar her birinin gelişimiyle de Safevi rönesansı ve Molla Sadrâ tarafından gerçekleştirilecek sentez için zemin hazırlanmış oluyordu.

Molla Sadrâ'nın kendini içinde bulduğu arka-plan, sonuçta onun engin fikri sentezine meydanı hazırlayan ilk nesil Safevi hükeması içinde bulunabilir. Safevilerin iktidara gelmesiyle birlikte Şiilik, İran'ın resmi mezhebi oldu ve Bahreyn, Irak ve Lübnan'daki Cebel-i Amil dahil pek çok yerlerden Şii bilginler İran'da toplanmaya başladı; İran Şii öğrenim merkezleri güçlendi ve dini ilimler kısa zamanda inkişaf etti. Cezairi, Şüsteri ve Amili gibi aileler dini ve akli ilimlerde pek çok şöhretli şahsiyet yetiştirdi. Bizzat Şiiliğin canlanması akli ilimlerin *(el-ulum el-akliyye)* rönesansını mümkün kılmıştır, zira akli ilimler, İslam tarihinin ilk yüzyıllarından bu yana İslam'ın Şii boyutuyla çok yakından bağlantılı olmuştur.[8]

Zahir uleması ile hükema (bilgeler) arasında bazı sürtüşmeler tabii ki sürüp gitmiş ve Molla Sadrâ'nın otobiyografik risalesi *Sih Asl*'a (Üç Esas) da yansımıştır. Bu durum tavavvufa ve marifete yönelmiş ve batıni bir renge bürünmüş olan bir felsefenin mevcudiyetinin kaçınılmaz sonucuydu. Ne var ki, bu hikmet ya da İran'da ve Hint yarımadasında bilindiği adıyla *hikmet-i ilahi*'nin yeniden canlanışı Şiiliğe rağmen değil, zahiri otoriteler bazı durumlarda güçlükler çıkarmış olsa bile, Şiilikten dolayıdır. *Hikmet-i ilahi* ile Şii kainat anlayışı arasındaki rabıta gözden kaçacak kadar derindir. Her ne kadar zahiri bir yöne olduğu kadar batıni bir yöne de sahip olması ve zamanla resmi mezhep olması nedeniyle Şiilik, varlığın aşkın birliği (vahdet-i vücud) gibi hikmetin katıksız batıni formülasyonlarının bazısına karşı belli bir derecede zahiri tepkiler göstermişse de, aralarında nedensel bir bağ vardır. Bu tepkiler Sünni çevrelerde bazı fıkıhçılar *(fukaha)* arasında gözlemlenen duruma benzer. Şu var ki, Şiilik, bu hikmeti medreselerinin müfredat programlarına dek sokmuştu; öyle ki, bugün bile geleneksel hikmet ve felsefe bu okullarda okutulmaktadır ve İslam felsefesinin geleneksel ustalarının birçoğu bu okullardan yetişmedir. Dahası, bu hikmetin mahiyeti genelde İslam batıniliğine çok sıkı bir şekilde bağlıdır. İslam'ın yalnız batıni boyutundan fışkıran ilham ve manevi anlayış (vizyon) olmadan, sözkonusu hikmet kesinlikle meydana gelemez ya da eskilerin hikemi öğretileri canlı bir irfanın ışığında diriltilemezdi.

Onuncu/onaltıncı yüzyıllarda İran'ın yeni Şii atmosferinin bağrından kimisi Molla Sadrâ'nın hocaları olan bir dizi ünlü filozof ve hakim zuhur etti. Bu şahsiyetlerden bazısı şimdiye dek hiç incelenmemiştir; Mir Damad, Mir

Findiriski, Şeyh Bahaüddin Amili ve Seyyid Ahmed Alevi gibi diğerleriyse, her ne kadar çoğunun eserleri tamamen incelenmiş değilse de, en azından Doğuda çok ünlüdürler. Bu şahsiyetler içinde Mir Damad, Molla Sadrâ'nın içinde yetiştiği "Isfahan Okulu"nun kurucusu olarak özellikle önemlidir.

Mir Muhammed Bakır Damad -hakkında gelecek bölümde bir vesile ile daha geniş olarak söz edeceğiz-, kendisi erken Safevi döneminin şöhretli Şii kelamcılarından olan Muhakkik-i Keraki'nin damadı idi; adı da bundan dolayı Mir Damad olarak kalmıştır. Kayınbabasının dini otoritesi tarafından himaye edilen ve kendisi hem dini ilimlerde üstad, hem de muttaki bir insan olan Mir Damad, Isfahan'da geleneksel felsefenin meşalesini bir daha yakacak ve aynı zamanda zahiri otoritelerden gelebilecek bazı eleştirilerden de kayınbabası sayesinde korunacaktı. O, hakkında pek çok kitaplar yazdığı ve içlerinde Molla Sadrâ'nın da bulunduğu Isfahan'daki bir talebe nesline öğrettiği İbn Sina felsefesinin Suhreverdici bir yorumunu diriltmiştir.

Genç Molla Sadrâ Isfahan'a geldiği vakit akli ilimlerin "naklî" ya da dini ilimlerin *(el-ulum el-nakliyye)* yanısıra araştırıldığı ve gerçekten her iki alanda da otorite olan üstadların bulunduğu bir iklimle karşılaştı. Bu iklim en çok Mir Damad'ın eseri idi, fakat Mir Findiriski ve Şeyh Bahaüddin Amili gibi bu alanın öbür önde gelen kişileri de bunda rol sahibidirler. Molla Sadrâ'nın gününde Isfahan-keza kendi şehri Şiraz'ı ve İran'ın öbür büyük kentlerini de katabiliriz- Şii dini yorumlarının matrisi içinde *hikmet-i ilahi*'nin incelenip yoğrulabileceği geleneksel bir eğitim sağlayacak durumdaydı artık. Bu "ilahi ilim"i öğreten hocaların çoğu Isfahan'daydı, ama diğer şehirler

de onlardan tamamen yoksun değildi, onların en az bulunduğu şehir de Şiraz'dı.

Bu durumda Molla Sadrâ'nın fikri arka-planına dönüp baktığımızda, ilk yüzyıllarda bağımsız disiplinler şeklinde gelişen ve Şiiliğin matrisi içerisinde muntazaman daha birleşik bir durum alarak yedinci/onüçüncü yüzyıldan sonra birbirine tedrici olarak yakınlaşan İslam kelamı, felsefesi ve tasavvufunun dokuz yüzyılını görürüz. Molla Sadrâ bu engin fikri hazineyi tevarüs etti ve o, bu hazinenin öğreti, yöntem ve sorunlarının tamamen bilincindeydi. Molla Sadrâ, ilk Mutezilîler ve el-Kindi'den itibaren Müslüman düşünürleri uğraştırmış olan iman ve akıl arasındaki münasebet gibi sorunlarla içiçe yaşadı ve düşündü. O aynı zamanda ufuklarını İbn Sina, Gazzali, Suhreverdi ve İbn Arabi gibi şahsiyetlerin kapladığı entellektüel bir mekan içerisinde metafizik ve kozmolojik sorunlarla ilgilendi.

Molla Sadrâ geçmişini, ölü bir geçmiş olarak değil, İslam'ın yaşayan geleneğiyle deruni alakasını sürdüren kesintisiz fikri perspektifler olarak şevkle inceledi. Bu öğretileri bir güzel özümleyen Sadrâ, bunun üzerine, yeni bir sentez ve yeni bir fikri boyut olan "aşkın hikmet"i *(el-hikmet el-müteali̇ye)* kurmaya girişir; bu, farklı teori ve görüşleri bir araya toplayan yalınkat bir eklektisizm değil, geleneksel hakikatların yepyeni bir yorumuna dayalı yeni bir okuldu. Benzeri geleneksel öğretilerin, ancak hakiki bir yenileyici *(müceddid)* tarafından meydana getirilebilecek aynı zamanda hem yeni, hem de geleneksel olan bir okuldu bu; bu yenileyici geleneksel öğretilerin ortaya koyduğu aşkın hakikatlar yeni ve özgün bir anlayışla bir öğretiyi canlandırabilecek güçteydi. Molla Sadrâ işte böyle bir müceddid idi; onun aydınlık zihninin

(intellect) prizmasından derinliğine İslami olan yeni bir fikri perspektif doğuyor, hem aklın (mind) mantıkî isteklerine, hem de "kalp gözü"nün *(ayn el-kalb* ya da *çeşm-i dil)* açılmasıyla gerçekleşen manevi vizyonun gereklerine cevap veriyordu. Molla Sadrâ, kâmil imanın, zeka bakımından mantıksal aklın ve "kalb"in ender rastlanan birleşiminin, tabiatı gereği "aşkın hikmet"inkine benzer bir okulun kurulmasını mümkün kılan semavi hakikatların temaşasına (contemplation) doğru yöneldiği hükmüne varmıştı. O, İslam'daki kelami, felsefi, tasavvufi ve irfani okulların inceden inceye işlendikten sonra telif edildiği bir öğretiler manzumesi ortaya koydu. Bu ışık altında bakılırsa, Molla Sadrâ İslam'ın yaklaşık bin yıllık düşünce hayatının zirvelerinden birini temsil eder ve İslam vahyinin başlangıcından beri İslam düşüncesinin bütün gerçek tezahürlerinde her zaman ve zımnen varolmuş olan ve İslam'ın mesajına hakim olan tevhid binasını açıkça ve görünür bir şekilde tezahür ettirmek suretiyle yeniden dile getirir.

NOTLAR

1. Molla Sadrâ'dan önceki birkaç yüzyılı incelemiş olan bilginlerin en ünlüsü, Suhreverdi ve Molla Sadrâ arasındaki döneme ilişkin pek çok monografiler yazmış ve aynı zamanda bu döneme ait Seyyid Haydar Amuli'nin (Osman Yahya ile birlikte) kapsamlı bir metninin editörlüğünü yapmış olan kişi, Henry Corbin'dir. Bkz. Sayyed Haydar Amoli, *La philosophie shi'ite,* der. H. Corbin ve O. Yahia, Tehran-Paris, 1969. Bu hacimli cilt, Molla Sadrâ'dan önceki fikri geleneğin en büyük dökümanı olan *Cami' el-Esrar*'ın Arapça metnini içerir. Aynı zamanda yazar ve etkisine ilişkin değerli bir giriş te mevcuttur.
   Molla Sadrâ'dan önceki yüzyıllara ilişkin diğer eserler şunlardır: Mustafa Kamil el-Şeybi, *el-Silah beynel-Tasavvuf ve'l-Teşeyyu'*, 2 cilt, Bağdat, 1963-1964; el-Şeybi, *el-Fakr el-Şi'i ve'l-neza'at el-Sufiyye,* Bağdat, 1966; S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge (Mass.), 1964 ve Albany, 1976; S.H. Nasr, *Islamic Studies*, Beyrut, 1966; S.H. Nasr, "Suhreverdi", M.M. Şerif (ed.), *A History of Muslim Philosophy,* Wiesbaden, 1963, s. 372-98; Sadrüddin Şirazi, *Risale sih asl,* Tahran, 1340 (Hicri/Şemsi), S.H. Nasr'ın yazdığı giriş.
2. Biz bu konuyla çeşitli yazılarımızda ilgilendik. Örneği bkz. Nasr, *Three Muslim Sages*, 1. bölüm.
3. Hatta İslam felsefesinin bu ilk dönemi genellikle bütün zenginliği dikkate alınmaksızın incelenmiştir. Bkz. H. Corbin (S.H. Nasr ve O. Yahya'nın işbirlikleri ile), *Histoire de la philosophie Islamique,* c. I, Paris, 1964.
4. Bkz. S.H. Nasr, *Islamic Studies,* 8 ve 9. bölümler.
5. Suhreverdi'yle ilgili olarak *Opera Metaphysica et Mystica*'sına H. Corbin'in yazdığı üç önsöze bak: c.I, Tahran, 1976; c. II, Tahran, 1977; c. III, Tahran, 1977; İlk iki cildi Corbin tarafından, üçüncü cilt ise S. H. Nasr tarafından baskıya hazırlanmıştır. Bunlar daha önce İstanbul ve Tahran-Paris'te çıkmış olan ciltlerin yeni basımlarıdır. Ayrıca bkz. S.H. Nasr, *Three Muslim Sages,* III. bölüm; Nasr, "Suhreverdi", M.M. Şerif'in anılan derlemesinde ve Nasr'ın *Mecmuay-ı asar-ı farisi-i Suhreverdi (Opera Metaphysica et Mystica,* c. III)'ye

yazdığı Farsça önsöz. Yine bkz. Corbin, *En Islam Iranien,* c. II, Paris, 1972; ve Corbin'in *Sohravardi, L'Archange empourpre,* Paris, 1976.

6. Bir geleneğin, gelişimin belirli bir aşamasında altın çağına "geri dönüş"üyle ve aynı zamanda kökeninden "düşüş"ü (uzaklaşması) ile ilgili olan bu sorun F. Schuon tarafından pek çok eserinde ele alınmıştır. Örneğin, bkz. Schuon'un, *In the Tracks of Buddhism,* çev. Marco Pallis, London, 1968, s. 153 ve *Islam and the Perennial Philosophy,* çev. J.P. Hobson, London, 1976, s. 25-26
Bu konu hakkında genel, fakat nefis bir ele alış tarzı için bkz. yine Schuon'un *Light on the Ancient Worlds,* çev. Lord Northbourne, London 1965.
7. İbn Arabi hakkında, bkz. T. Burckkardt, *La sagesse des prophetes,* Paris, 1955 ve 1976; Corbin, *Limagination creatrice dans le soufisme d'İbn Arabi*, Paris, 1977; T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism -İbn Arabi and Lao- Tzu and Chuang-Tzu,* Birinci Kısım, Tokyo, 1966; Nasr, *Three Muslim Sages,* III. bölüm.
8. Şiilikle akli ilimler arasındaki münasebet üzerine, bkz. S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New York, 1970, giriş ve S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* London, 1978, giriş bölümü.
9. Mir Damad ve Isfahan Okulu hakkında, bkz. H. Corbin, "Confessions extatiques de Mir Damad", *Melanges Louis Massignon* içinde, Şam, 1956, s. 331-78; yine onun "Mir Damad et lEcole Theologique de Ispahan au XVIIe Siecle", *Etudes Carmelitaines* içinde 1960, s. 53-71; S.H. Nasr, "The School of Ispahan", M.M. Şerif'in derlediği *A History of Muslim Philosophy,* c. II içinde, Wiesbaden, 1966, s. 904-32. Safevi dönemindeki felsefe, kelam ve tasavvufun genel tarihini *Cambridge History of Iran*'ın çıkacak altıncı cildinde uzun bir bölüm halinde ele aldık. Mir Damad üzerine kapsamlı monografik bir inceleme henüz yayınlanmamıştır. S. Ali Musevi Bihbahani, S.İ. Dibaci ve M. Muhakkik onun modern tenkitli basıma sahip ilk eseri olacak *Kabasat*'ının tenkitli basımını hazırlamaktadırlar.
Molla Sadra'nın arka-planı hakkında aynı zamanda Seyyid Celalüd-

din Astiyani'nin Molla Sadrâ'nın *el-Şevahid el-Rububiyye,* Meşhed, 1346 (Hicri Şemsi) ve Molla Muhammed Cafer Lahicani (Langarudi)'nin hazırladığı Molla Sadrâ'nın *Şerh-i Risalet el-Meşair*'ine yazdığı iki girişe (1384/1964) ve gelecek bölümde zikredilen Molla Sadrâ'nın eserlerine yazılmış çeşitli girişleri havi pek çok başka incelemelere bakılabilir.

BÖLÜM 2

HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

Sadru'l-müteellihin, "hakimlerin reisi" ya da talebelerince yalnız Ahund diye anılan ve Sadruddin ve keza Molla Sadrâ (Hint-Pakistan yarımadasında ise sadece Sadrâ) olarak adlandırılan Muhammed İbn İbrahim İbn Yahya Kavami Şirazi, babası, Fars eyaleti valisi olan nüfuzlu ve ünlü bir aile ocağında 979-980/1571-72 yılında Şiraz'da dünyaya geldi. Doğum tarihi ona ait geleneksel kaynakların hiçbirinde kesin bir şekilde belirtilmemiş olup gerçekte bu konu, İran'ın ünlü bir çağdaş bilgesi ya da hakim'i olan Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai'nin *Esfar*'ın yeni baskısını tashih edip basıma hazırladığı birkaç yıl öncesine kadar bilinmiyordu. 1197/1703 tarihli Molla Sadrâ'nın kendi elyazısıyla yazılmış ve kenarlarına yazar tarafından notlar düşülmüş bir nüshaya dayanan bir el yazmasının kenarında, Allame Tabatabai akıl (intellect) ve ma'kul'un birliği konusuna ayrılan bölümde aşağıdaki cümleyi keşfetti: "Bu ilha-

mı yazarın ömründen 58 Kameri yıl geçmişken Hicri 1037 yılının Cumade'l Ula'sının yedinci Cuma günü (14 Ocak 1628'e tekabül etmektedir) güneşin doğuş vaktinde aldım."[2] Daha sonra diğer kaynaklar bu bilgiye göre tashih edildi. Fakat 58 yılın 57 ile 58 yıl arasındaki bir dönem mi, yoksa tam 58 yıl mı olduğunu bilmek mümkün olmadığından, 979/1571 ile 980/1572 yılları arasındaki bir tarih dışında tam doğum tarihini tesbit etmek mümkün olmamıştır.

Erkek bir evlat vermesi için uzun zaman Allah'a dualar edilmiş zengin bir ailenin tek çocuğu olarak dünyaya gelen Molla Sadrâ, büyük bir titizlikle yetiştirildi ve Safevilerin doğuşundan önceki yüzyıllar boyunca İslam felsefesinin ve diğer geleneksel disiplinlerin merkezi -her ne kadar eskisinden daha güçlü olmasa da, onuncu/onaltıncı yüzyılda bile canlılığını koruyan bir merkez- konumunda bulunan Şiraz şehrinde oldukça iyi bir eğitim aldı. Molla Sadrâ'nın tahsilinin ilk dönemi bu ilim ortamında geçti. O, kendisine öğretilen herşeyi hızla kavrayabilen vaktinden önce gelişmiş bir çocuktu. Erken yaşlardan itibaren keskin zekasıyla takvasını birleştirmeyi başardı. Dinî ilimler alanında olduğu gibi, "akli ilimler" alanında da kendini göstermekte gecikmedi. Arapça, Farsça, Kur'an ve Hadis ilimlerini sağlam bir şekilde öğrendikten ve diğer İslami ilim dallarında temel öğrenimini gördükten sonra düşünce ufuklarını genişletmeye koyuldu. Şiraz'ın kendisine sunabileceği imkanlarla yetinemezdi. Şiraz'daki hocaların derslerinden olabildiğince istifade ettikten sonra, felsefe alanında o günlerde İran'ın ve muhtemelen bütün Müslüman Doğunun en büyük düşünce merkezi haline gelmiş olan Isfahan'a gitti. Isfahan'a gidiş tarihi, doğum ve ölüm tarihleri hariç

hayatındaki tüm diğer tarihler gibi bilinmemektedir. Ama şurası kesin ki, o Isfahan'a gittiği sırada, oldukça genç bir öğrenci olmasına rağmen ilimde epeyce mesafe katetmiş biriydi.

Isfahan onu hayal kırıklığına uğratmadı, çünkü orada kendisini derinden etkileyen çağının önde gelen üstadlarıyla karşılaştı. Molla Sadrâ hem Şeyh Bahauddin Amili ve Mir Damad'la, hem de muhtemelen İsfahan pazarında hala ayakta duran Sadr Okulu'nda Mir Ebu'l-Kasım Findiriski'den ders alma imkanı buldu. Bu üstadların ellerinde İslami ilimler alanında kısa zamanda otorite haline geldi ve öyle bir noktaya ulaştı ki, hocalarını bile geride bıraktı.

Molla Sadrâ'nın kendilerinden ders aldığı üstadları hakkında da bir kaç söz etmemiz gerekir.[3] "Akli ilimler" alanında en seçkin hocası Mir Damad, Molla Sadrâ'nın içinde yetiştiği ve şimdilerde "Isfahan Okulu" olarak adlandırılmaya başlanan felsefî ve hikemî okulun kurucusuydu. Büyük bir din alimi olmasının yanısıra mantıkçı, mistik ve şair biriydi de. İbn Sina'nın Meşşai öğretilerini anlatırken, bu öğretilere İşraki bir renk katıyor ve İşrak takma adıyla nefis şiirler yazıyordu. O, katı bir hal alan mantıkî felsefeyi genişletti ve Kum şehrinde yaşadığı mistik vizyon üzerine bir risale kaleme aldı.[4] İbn Sina kozmolojisini Şii imamları hakkındaki bilgilerle uyumlu hale getirerek Şiilikteki "ondört masum" *(ceharde ma'sum)* fikrini kozmik varoluşun ontolojik ilkeleri haline getirdi. Mir Damad'ın eserleri, *hudus-ı dehri* ("sonsuz yaratma") görüşünde görüldüğü gibi çoğu zaman yaratma sorunuyla ilgilidir.[5] Şaheseri olan *Kabasat* (Meşaleler) ve Farsça olarak kaleme aldığı *Cezevat* (Yanan Odunlar) gibi diğer ünlü eserlerinden bazısı geçen yüz-

yılda yapılmış taşbasması neşirleriyle tanınmaktadır. Ne var ki, bu derin, ama o oranda da anlaşılması güç şahsiyetin layık olduğu eleştirel incelemeler eserlerinin hiç birisi için yapılmamıştır.[6]

Mir Damad'ın eserleri, öğrencisi Molla Sadrâ'nın akıcı ve açık-seçik eserlerinin tersine oldukça çapraşık ve zor bir üslupla kaleme alınmış olup bu zorluk darb-ı mesel haline bile gelmiştir. Anlatıldığına göre, yolculuklarından birisine çıkmadan önce Mir Damad, öğrencilerinden kendisinin yokluğunda birer risale yazmalarını ister. Dönüşünde Molla Sadrâ'nın yazdığı risaleyi okur okumaz gözlerinden yaşlar dökülmeye başlar ve böyle bir öğrencisi olduğu için çok mutlu olduğunu, ancak günün birinde Molla Sadrâ'nın eserlerinin kendisininkilerinin yerini alıp onu gölgede bırakacağı için de üzüntülü olduğunu söyler. Hakikaten bu tahmini doğru çıkacaktır. Bu öğrencinin gayet anlaşılır açıklamaları çok şey borçlu olduğu üstadınınkilerin yerini neredeyse tamamen almakta gecikmedi. Fakat Molla Sadrâ, kendisini tümüyle hocasına adamaya devam etti ve Mir Damad'a olan büyük borcunu çeşitli mektuplarda açıkça itiraf etti. Gerçekte Molla Sadrâ, herhangi bir şekilde yardımına ihtiyacı kalmadıktan sonra bile Mir Damad'a karşı alçakgönüllü tutumunu sürdürmüştür.[7]

Mir Damad'ın yakın dostu ve arkadaşı olan Şeyh Bahauddin Amili de en az onun kadar şöhretli birisiydi. O hem kelamcı, hem fakih, hem matematikçi, hem mimar, hem filozof, hem okkültist, hem de şairdi. Genellikle Batıda bir rönesans şahsiyetinde bulunduğu söylenen çokyanlılığı yanısıra, samimi imanı ve Batı ortaçağının karakteristiği olan dinî geleneğe bağlılığı kendisinden sergiledi. Amili'yi Batılı düşünce adamlarıyla karşılaştır-

mamız gerekseydi, onun ancak bir Leonardo da Vinci ve bir St. Anselm yahut St. Bernard'ın tek bir kişide birleşmiş halini yansıttığını söylerdik. Onun çok yönlü dehası, matematikle ilgili seçkin eserleri, inşaat ve bahçeleri, hala bugün bile kullanılmakta olan sulama haritalarını, günümüzde de üzerinde çalışılan kelami ve fıkhi risaleleri ve ünlü tasavvufî eserleri telif etmeyi başardı. Lübnan'ın Cebel-i Amil bölgesinden olmasına ve Farsçayı yirmi yaşından sonra öğrenmesine rağmen,[8] onuncu/onaltıncı yüzyılın en güzel Farsça şiirlerini yazabilmiştir.

Molla Sadrâ, genellikle İran'da tanındığı kadarıyla Şeyh-i Bahai'yi hemen tamamen dinî ilimler alanında büyük bir titizlikle inceledi. Zira "akli ilimler" alanında Mir Damad'ın çevresi onu daha fazla cezbediyordu. Ama o, Şeyh-i Bahai'den ve onun şahsiyetinden kesinlikle etkilenmiş olmalıdır, zira Sadruddin alıcı özelliği olan bir öğrenciydi ve hocasının karakteri de oldukça etkileyiciydi.

Mir Findiriski'ye gelince, Şah Abbas'ın Isfahan'ında yaşamış bu anlaşılmaz ve hatta büyüleyici şahsiyetin Molla Sadrâ'yla dostlukları kesin değildir. Ancak yapılacak daha ayrıntılı araştırmalar, Molla Sadrâ'nın gerçekten ondan ders alıp almadığını ortaya çıkarabilir. Aynı zamanda Mir Damad ve Şeyh-i Bahai'nin yakın dostu olan Mir Findiriski, daha sonraları bir sufi olarak şöhret kazandı. Özellikle Hindistan'a seyahat etti, *Yoga Vasistha* üzerine biri derleme, diğeri ise araştırma mahsulü olan iki kitap telif etti, marifetin ilkelerini özetleyen nefis bir kaside kaleme aldı ve birçok kerametiyle halkın gözünde efsane haline geldi. Bununla birlikte o, Isfahan'da İbn Sina'nın *Kanun* ve *Şifa* adlı kitaplarını okut-

tu ve bugüne kadar gelen risalelerinden bazısında Meşşai öğretilere sadık kaldı; nihayet, özgül olarak daha sonra Molla Sadrâ'nın adıyla ilişkili olacak "alem-i hayal" ve "cevher-üstü hareket"in varlığı gibi bazı fikirleri reddetti.[9] İhtimaldir ki, Mir Findiriski bir sufi hayatı yaşadığı sıralarda Meşşai felsefeyi talim etmekle meşguldü. Her halükârda, Hinduizm üzerine yazdığı eseri bir yana bırakırsak, kasidesi ve simya hakkında yazdığı yeni bulunan risalesi onda batini yönün varlığını ve önde gelen bir sufi olduğu iddiasını doğrulamaya yeter. Bazılarının iddia ettiği gibi, Molla Sadrâ'nın bazı kendine has fikirlerini Mir Damad ve Şeyh-i Bahai'den değil de Findiriski'den öğrendiği savı, Mir Fındiriski'nin mevcut eserlerinden yola çıkarak temellendirilemez. Ancak, madem ki İslam farklı perspektiflere bünyesinde yer vermektedir ve madem ki kendilerine her perspektifte yer bulabilmiş olan ve bu perspektiflerin her birinde otorite sayılacak eserler veren Farabi ve Nasıruddin Tusi gibi şahsiyetler varolagelmiştir, o halde böyle bir ihtimal Mir Findiriski örneğinde de pekala mümkündür. Mir Findiriski'nin, akli bir bakış açısından "zahiri" olan Meşşai eserler okutup yazarken batıni bir öğretiyi de (onun yanısıra) tilmizlerinden seçkin bir gruba öğretmesi (talim etmesi) pekala mümkündür. Bu tür örnekler İslam dünyasının her tarafında, hatta bugünkü İran'da bile gözlemlenebilir.

Konumuza dönersek, Isfahan'da bu üstadlardan büyük bir coşkuyla ders alan ve aynı zamanda daha sonra Isfahan'da öğrenim görmüş olan diğer pek çok öğrenciyle (bunlar arasında Seyyid Ahmed Alevi, Aka Hüseyin Hansari ve Molla Muhammed Bakır Sebzivari sayılabilir) dostluk kuran Molla Sadrâ, kısa sürede döneminin tanınmış üstadları arasına girdi. Molla Sadrâ onlar ara-

sından derhal sivrildi; Isfahan'da kalmayı seçseydi oldukça şöhretli bir kişi haline gelmesi işten bile değildi. Fakat o, aklının ve şahsiyetinin tam olgunlaşması açısından bir başka boyut arayışındaydı ve bu nedenle kendisini zahidçe ve manevi arınmaya adamış bir hayat yaşamak üzere Isfahan'ı terketti. Böylece o, ruhi terbiyeyle meşgul olduğu ikinci döneme başlayabilmek için formel öğrenimi içeren hayatının ilk dönemini noktalamış oluyordu ki, Molla Sadrâ bunu ilahi sırlara ulaşmayı ve *hikmet-i ilahi* ya da "ilahi ilim"in (harfi harfine çevirirsek, *theo-sophia*) gerçek bilgisini ele geçirmeyi isteyenler için mutlak bir temel şart olarak düşünüyordu.

Molla Sadrâ'nın Isfahan'ın kozmopolitan merkezinden Kum yakınlarındaki küçük ve sakin bir köy olan Kahak'a çekilme kararı, yalnız kalmasını gerektiren bir iç sıkıntısının sonucu olmuş olmalıdır; zira uzlette manevi susuzluk içindeki ruhun, ruhlar alemiyle doğrudan bir temasa duyduğu ihtiyaç tatmin edilir ve manevi hayatın ön şartı olan "iç sükunet" vardır uzlette. Molla Sadrâ'nın o sıralarda maruz kaldığı dış baskıların etkisini üzerinden atmaya da ihtiyacı vardı. Yalın bir üslupla yazması ve irfanî ve metafiziksel öğretileri herkesin anlayabileceği bir şekilde açıklamasından ötürü, zahir ulemasının şimşeklerini üzerine çekmekte gecikmemişti. Onlardan bazıları, dini ibadetlerini hayatı boyunca terketmeyen takva sahibi bir insan olmasına rağmen onu kafirlikle suçlamaya kadar işi vardırdılar. *Esfar*'ın girişinde, Mir Damad'a yazdığı mektuplarda ve *Sih Asl* adlı kitabında açık ifadelerle çağdaşlarının kendisini anlamadığını söylemektedir. *Esfar*'ın giriş kısmında kudemanın hikmetini ve kendisinden önceki hakimlerin irfani ve hikemi öğretilerini elde etmeyi nasıl başardığını ve hakiki bilgiden

habersiz olan çağdaşlarının uyanması için nasıl boşu boşuna çalıştığını anlatır. Şöyle devam eder: "Çağımızın husumetinden kaynaklanan aklın boğulması ve insanların tabiatlarındaki pıhtılaşma, kendimi gözlerden kaybedip yoksulluk içinde gizleyerek inzivaya çekilmek zorunda bıraktı, umutsuz ve kırık bir kalple kalakaldım... Mübarek imamların, Allah dostlarının ve yakınlarının atası, mürşidim ve efendim olan ilk imamın (Hz. Ali) emirlerini uygulamaya başlayarak takiyye'yi tatbik etmeye giriştim".[10] Eserleri içinde otobiyografik özelliği ağır basan *Sih Asl*'da da aynı şekilde marifetin hakikatını ve dinin batıni boyutunu inkar eden zahir ulemasına hücum ederek şöyle der: "İlim tahsil etmiş görünüp kötülük ve çürümeye batmış olanlardan bazıları, akl-ı selimden yoksun olan ve dürüstlük dairesi ile kurtuluş (selamet) yolundan uzak olan mütekellimun'un (kelamcılar) bir kısmı, fıkha ittiba edip Allah'a kulluk hukukundan mahrum olanlar ve metafizik ile ahir zamanda olacaklara iman yolundan sapanlar, boğazlarına kadar taklid'e battıktan sonra dervişleri reddetmeyi sloganları haline getirdiler."[11]

Bununla birlikte Molla Sadrâ'nın Kahak'a yalnızca olumsuz nedenlerle çekildiğini düşünmek yanlış olacaktır. Daha sonra bir vesileyle belirteceğimiz gibi, o bütün öğretilerini kendisine dayandırdığı hikmet'in elde edilmesi için gerekli temel olan iç arınmayı (nefis tezkiyesini) başarmak amacıyla içinde sosyal hayatın karmaşa ve gürültüsünden kaçma ihtiyacını duydu. Kahak kasabası muhtemelen kazara seçilmiş bir yer değildi. O, Kum yakınlarında, Kum-Isfahan yolu üzerinde küçük bir köydür. Çevresi ufka doğru genişleyen yüksek sıradağlarla kaplı, kıraç tepelerle çevrili bir vadide bir mücevher gibi

parıldar. O, hakkında zamanın sonuna kadar bozulmadan kalacağı kehanetinde bulunulan İran'ın, bu güne kadarki kutsal merkezi olan Kum şehrinin kurulduğu kutsal tabiata aittir; Kum Şehri aynı zamanda Molla Sadrâ'nın hocası Mir Damad'ın ilahi rü'yetini (vizyonunu) aldığı yerdir de.

Kahak'da, küçük bir köy için hiç te alışık olmadığımız onbirinci/onyedinci yüzyıla dek geri giden nefis bir beşgen cami yükselir bugün. Belki de Sadruddin, bu cami yakınlarında yerleşmişti ve muhtemelen bu cami onun için inşa edilmişti. Yine söz konusu tepelerden birisi üzerinde kurulu bir köyde aynı döneme ait bir *imam-zade*, yani bir evliya türbesi de bulunmaktadır; muhtemelen Molla Sadrâ'yı bu cennetimsi ve ücra vahaya çeken de bu manevi şeyhtir. Molla Sadrâ'nın hayatının henüz açıklanmamış bazı gizli yönleri vardır. Gerçekte Allame Tabatabai'nin inandığı gibi, onun bizzat Şeyh Bahauddin Amili kanalı ile tasavvufa girmiş olması tamamen mümkündür, ancak onun gerçek manevi rabıtası hala çözülmemiş bir sırdır.

İslam'da manevi mürşitliğe genel olarak ancak sufi tarikatları kanalıyla ulaşılabilir ve seyr-i süluk (initiation), bu tarikatları geleneğin kaynağına bağlayan düzenli inisiyatik zincir (silsile) ile mümkündür. Bundan başka, *efrad* adı verilen ve "görünmez hiyerarşi" ya da Hızır vasıtasıyla seyr-i süluke katılanlar da nadir de olsa vardır. Şiilikte buna ilaveten, Şiiler için kainatın her zaman hazır ve nazır olan manevi kutbu gizli imam vasıtasıyla süluke katılma imkanı da sözkonusudur. Öğretilerinin irfani karakteri tartışma götürmeyen Mir Damad gibi Şii bilgelerinden bazılarının beşeri bir şeyhleri yoktur ve yukarıda zikrettiğimiz ikinci ve üçüncü kategoriler için-

de ele alınmaları gerekir. Seyyid Haydar Amuli gibi başkalarının ise açıkça bir şeyhleri vardır. Ne var ki, Molla Sadrâ'nın düzenli bir tasavvufi süluke mi girdiği, yoksa görünmez manevi hiyerarşiden mi ilham aldığına kesinkes karar vermek güçtür.[13] Ne olursa olsun, Molla Sadrâ bol zikir ve tefekkür sayesinde manevi vizyonunu Kahak'ta bulunduğu dönemde yaşamıştır. Bazı kaynakların yedi, diğer bazılarının onbir, daha başkalarının ise onbeş yıl sürdüğünü söylediği bu döneminde, kendisini tefekküre ve ruh terbiyesine adadı ve bu sıkıntılardan metafiziği, akli bir anlayıştan doğrudan vizyona dönüştürmüş aydınlanmış bir bilge ortaya çıktı.

Büyük bir manevi mürşit uzun süre bilinmeden kalamayacağı için Molla Sadrâ'nın halkın arasına dönmesi için sosyal baskılar yapılmaya başlandı. Şah II. Abbas, Molla Sadrâ'nın öğretim görevlerine geri dönmesini istedi ve Allahverdi Han da tamamlanması oğluna nasip olan Molla Sadrâ'yı hocalık yapmaya çağırdığı Şiraz'da bir cami-okul inşa ettirdi. Şah'ın isteklerini kabul eden Sadruddin, pek çok eser yazacağı ve yığınla öğrenci yetiştireceği hayatının son dönemine başlamak üzere doğduğu şehre geri döndü. Kişiliği ve ilmi yakından ya da uzaktan pek çok öğrenciyi cezbediyor ve Şiraz bir kez daha büyük bir ilim merkezi oluyordu. Han okulu [14] o denli meşhur olmuştu ki, yabancı seyyahların bile ilgisini çekmekten geri kalmıyordu. Molla Sadrâ'nın sağlığında Şiraz'ı ziyaret eden onbirinci/onyedinci yüzyılda İran'a seyahat eden Thomas Herbert şunları yazıyordu: "Gerçekten de Şiraz, Felsefe, Astroloji, Fizik, Kimya ve Matematiğin okutulduğu bir koleje sahiptir; burası İran'ın en ünlü mahallidir."[15] Bugün bile üstadın ders verdiği oda üçyüz-yıl önce Molla Sadrâ'nın hikmet derslerini verdiği za-

manki haliyle durmaktadır ve Han okulu, bazı kısımlarının harap olmasına rağmen Şiraz'daki Safevi dönemi eserlerinin en güzellerinden biri ve mimari açıdan belki de en önemlisidir. Bu okul şimdi (*) İran Kraliyet Felsefe Akademisi'ne dönüştürülmüş olup geleneksel felsefenin öğretimi için bir kez daha canlı bir merkez haline gelmeden önce büyük onarımlar geçirmesi gerekecektir.

Otuz yaşına ulaştığı sırada Molla Sadrâ, eser yazma ve ders vermenin yanısıra Mekke'ye yayan olarak çeşitli hacc ziyaretlerinde de bulundu. Yoğun dinî yaşantısı devam ederken, ruhî tecrübe yıllarında yaşadığı manevi vizyonu sayesinde giderek daha da aydınlanmış bir hale geliyordu. Mekke'ye yaptığı yedinci yolculuktan dönüşünde hastalandı ve 1050/1640 yılında Basra'da öldü. Türbesinin bir kaç yıl öncesine kadar bu şehirde olduğu biliniyordu.[16]

Bu kısa taslaktan yola çıkarak Molla Sadrâ'nın hayatını üç döneme ayırarak özetleyebiliriz.

1. Şiraz ve Isfahan'daki formel eğitim ve öğrenim dönemi.

2. Kahak'taki zühd ve nefis tezkiyesi dönemi. Bu dönemde kendisini hemen tamamen manevi hayata adamışsa da, *Esfar*'ın ilk kısmını, *Tarh el-Kevneyn* (ya da *Risalet el-Haşr*), *Hudusu'l-Alem* ve muhtemelen *Hall el-Müşkilat el-Felekiyye fi'l-İradet el-Cezafiyye* da dahil olmak üzere bazı eserler telif etmiştir.

3. Kendisini yazmaya ve ders vermeye adadığı Şiraz'da halkın arasına döndüğü dönem. Bu dönemde,

(*) Kitabın 1978'de, yani İran İslam devriminden önce yazıldığı hatırlanmalıdır. (Çev.)

eserlerinin geri kalanlarını yazdı ve Molla Muhsin Feyz Kaşani ve Abdurrezzak Lahici gibi ünlü öğrenciler yetiştirdi.

Molla Sadrâ'nın hayatı bir açıdan kendi metafizik öğretilerinin uygulaması olduğu gibi, metafizik vizyonu da böyle bir hayatın sonucu olmuştur. Formel zihni eğitim ve iç arınma dönemlerindeki hayatı, üçüncü dönemde meyvasını vermiştir. Bu son dönemde ilk dönemin akli disiplini ile ikinci dönemdeki mükâşefesi birleşiyordu. Molla Sadrâ'nın bu son dönemine ait hemen tüm eserleri bu iki esasa dayalıdır. Molla Sadrâ gerçekte, akli disiplini manevi deneyimle birleştiren ve Suhreverdi'nin *müteellih* dediği bilgeler sınıfının üstün bir örneğidir.[17] Bundan ötürüdür ki, Molla Sadrâ'ya hikmet geleneği içerisinde verilebilecek en yüce isim olan *Sadru'l-Müteellihin* adı verilmiştir. Anlamı, *müteellihin*'in ya da ilahi sırların bilgisini arayan seçkin insanların reisidir.

Eserleri

Molla Sadrâ'nın tüm eserleri hem akli, hem de edebi değere sahiptir. Güzel bir üslupla kaleme alınmış olan *Sih Asl*, şiirleri ve son zamanlarda keşfedilen birkaç risalesi -ki hepsi de Farsçadır- hariç tutulursa, eserlerinin tümü akıcı, basit ve sarih bir Arapçayla yazılmıştır; aralarında İslam felsefesinde uzun bir geçmişe dayanan felsefi Arapçanın en güzel örnekleri de bulunur. Bazı araştırmacılar Molla Sadrâ'nın eserlerini iki kategoriye ayırırlar: dini (nakli) ilimlere dair olanlar ve akli ilimlere dair olanlar. Fakat Molla Sadrâ bu ilimlerin her ikisiyle de çok yakından haşır neşir olduğundan ve bu ilimleri bilginin tek kaynağı olan nur saçan İlahi Akıl'dan elde ettiğinden ötürü, hikemî eserlerinde dinî sorunlarla yoğun

biçimde ilgileniyordu ya da tersine dini eserlerinde hikemi konularla uğraşıyordu. Bu nedenle, böyle bir ikili ayrım her ne kadar anlamsız değilse de Molla Sadra için geçerli değildir.[18]

Onun eserleri, en azından halihazır araştırmaların düzeyinde, kronolojik olarak da sınıflandırılamaz. Yukarıda zikrettiğimiz risalelerin, ömrünün ortalarında yazılmış olduğu bilinmektedir. Fakat diğerlerinin tarihlerini tesbit etmek güçtür. Muhtemelen en büyük güçlük bizzat eserlerin mahiyetinden gelmektedir. Çünkü Molla Sadrâ, tıpkı Suhreverdi gibi eserlerine sık sık geri dönmekte, ekler ve değiştirmeler yapmaktaydı; öyle ki insanda onların neredeyse aynı zamanda yazıldığı zannı uyanır.[19]

Molla Sadrâ'nın eserleri, abidevi bir eser olan *Esfar*'dan bir kaç sayfalık risalelere kadar çeşitlilik gösterir. Önemlerine binaen bunların çoğu yaklaşık yüzyıl önce Tahran'da taşbaskısıyla basıldı; bazısı ise, geçtiğimiz on yıl zarfında Sadruddin'e duyulan ilgi artışı sırasında bu eserlerin içeriklerini daha kolay bulunabilir kılacak neşirlerin yapılmasını ve eleştirel olarak basılmayı beklemektedir.

Allame Tabatabai, Şeyh Al-i Muzaffer, M.T. Danişpazuh, Seyyid Celaluddin Aştiyani, H. Corbin ve bu kitabın yazarının bibliyografik araştırmaları Molla Sadrâ'nın eserlerinin listesinin az-çok tanınmasına yardımcı olmuştur.[20] Ne var ki, şüpheli eserlerin bir kısmının daha fazla araştırılması gerekiyor ve gerek İran'da gerekse Hint yarımadasında hala birçok kütüphane vardır ki, onun eserlerini tanıtan bir bibliyografyadan önce kataloglanmaları gereklidir.

Molla Sadrâ'nın eserlerine dair halihazırdaki bilgilere dayanarak onları şöyle sıralayabiliriz:

1. *Ecvibet-el-mesa'il* (Bazı Sorulara Cevaplar). Merhum Mirza Tahir Tunikabuni kütüphanesinde yeni bulunan çeşitli metafizik ve felsefi sorulara verilen cevapları içerir. Metnin ilk basımı İngilizce önsözünü S. H. Nasr'ın yazdığı Sadruddin Şirazi'nin S. C. Aştiyani tarafından neşre hazırlanan *Üç Risale (Resail-i felsefi)* içinde yapılmıştır. (Meşhed, 1391/1973; s. 126-198)

2. *Ecvibet el-Mesail el-Nasiriyye* (Nasır'ın Sorularına Cevaplar). (A. 4; C. 3; D. P. 4). [21] Nasiruddin Tusi tarafından Şemsuddin Abdülhamid İbn İsa Husrevşahi'ye yöneltilen, ama cevapsız kalmış olan sorulara cevaplar. Bu cevaplar Molla Sadrâ'nın *el-Mebde' ve'l-Me'ad* (Tahran, 1314-Hicri/Kameri) ve *Şerh el-hidaye* (Tahran, 1313-Hicri/Kameri) adlı eserlerinin kenarında basılmıştır.

3. *Ecvibe t el- Mesail Şemsuddin Muhammed Gilani* (Şemsuddin Gilani'nin Sorularına Cevaplar). (A. 3; C. 1) Molla Şemsâ'nın yönelttiği sorulara cevaplar. Bu sorulara Molla Sadrâ da benzer terimlerle karşılık verir. *el-Mebde' ve'l-Mead*'ın kenarında basılmıştır.

4. *Esrar el-Ayat ve Envar el-Beyyinat* (Ayetlerin Esrarı ve Açık Hakikatların Nurları) (A. 5; C.4; D. P. 5) Molla Sadrâ'nın belli başlı Kur'an tefsirlerinden biri. Bir girişi ve on bölümü içerir. Molla Ali Nuri'nin şerhiyle birlikte basılmıştır. (Tahran, 1319, Hicri/ Kameri).

5. *Dibace-i arş el-takdis* ("İlahi Arş"a Giriş). (A. 18; C. 5; D. p. 18). Adının Farsça olmasına rağmen Mir Damad'ın *Arş el-takdis*'ine Arapça bir giriş. Molla Sadrâ bu kitapta Mir Damad'a övgüler yağdırır.

6. *Divan.* (A. 19; C. 6; D.P. 19) Molla Muhsin Feyz tarafından toplanan şiirleri. Bazı şiirler S. H. Nasr tarafından *Sih asl* adlı eserine ek olarak yayınlanmıştır.

7. *Risale fi'l-haşr* (Haşir Risalesi). (A. 14; C. 8; D.P. 14). *Tarh el-kevneyn fi haşr el-alemeyn* olarak da bilinir. Sekiz bölümü haşir ve mineral krallığı da dahil herşeyin Allah'a dönmesi meselesiyle ilgilidir. *el-Mebde' ve'l-mead'*ın; Hilli'nin *Keşf el-fevaid'*i (1305, Hicri/Kameri) ve Molla Sadrâ'nın *Resail'*i (Tahran, 1302, Hicri/Kameri)'nin kenarlarında basılmıştır.

8. *el-Hikmet el-arşiyye* (Arştan Gelen Hikmet Kitabı). (A. 15; C. 9; D. P. 15). Molla Sadrâ'nın en büyük eserlerinden birisi. İki kısım içinde Allah ve kıyamet meselelerini ele alır. Eser özellikle Molla Sadrâ'nın eskatoloji konusundaki öğretilerini ve insanın ölümden sonraki hayatı hakkındaki görüşlerini özetlediği için özel bir önemi haizdir. Bu kitap, daha sonraki kelam okullarında büyük tartışmalara neden olmuş ve onu eleştiren Şeyhî hareketinin kurucusu Şeyh Ahmet Ahsai ile bu eleştirilere cevap veren Molla İsmail İsfahani tarafından şerh edilmiştir. Tahran'da (1315, Hicri/Kameri) ve tekrar Isfahan'da (1341, Hicri/Şemsi) Gulam Hüseyin Aheni'nin Farsça çevirisiyle yayınlandı.

9. *el-Hikmet el-mütealiyye fi'l- esfar el-akliyyet el-erba'a* (Ruhun Dört Akli Yolculuğuyla ilgili Aşkın Hikmet), genellikle kısaca *Esfar* diye kullanılır. (A. 16; C. 10; D. P. 16). Molla Sadrâ'nın şaheseri olan bu eser gelecek bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Tahran'da (1282, Hicri/Kameri) taşbaskısı neşri yapılmıştı. Yeni bir baskısı ise Tahran'da 1378 (Hicri/Kameri) yılından beri uzun yıllardır çıkmaya devam etmekte olup Allame Sey-

yid Muhammed Hüseyin Tabatabai tarafından neşredilmiştir. Bugüne kadar çıkan dokuz cilt, -daha eski şerhlere ilaveten- Allame Tabatabai'nin şerhiyle bir, üç ve dördüncü kısımları (seferleri) içermektedir. Ne yazık ki, cevher ve araz konusuyla ilgili olan ikinci kısım (sefer) yeni neşirde henüz yayınlanmamış olup bu neşirde çıkacağına dair hiç bir plan da görülmemektedir. *Esfar*'ın Farsça bir çevirisi, birinci ve üçüncü seferin bir özetiyle dördüncü seferin tam çevirisini içeren I. ve II. ciltler C. Muslih tarafından yayınlanmıştır. Bk. C. Muslih, *Felsefe-yi ali ya hikmeti Sadru'l-muteellihin, telhis ve tercüme-i kısmeti-i ....kitab-ı esfar*, Tahran, 1335 (Hicri/Şemsi) ve *İlm el-nefs ve revanşinasi-yi sefer-i nefs-i kitab-ı esfar*. Tahran, 1352 (Hicri/Şemsi).

10. *Risale fi Hudus el-alem* (Dünyanın Yaratılması Hakkında Risale). (A. 13; C. 11; D. P. 13). Molla Sadrâ'nın, cevheri hareket *(el-hareket el-cevheriyye)* öğretisine dayanarak dünyanın zaman içinde ortaya çıkışını tartışır ve Mir Damad'ın görüşlerini reddeder. Sokrates-öncesi filozofların görüşleri tartışılır. Molla Sadrâ'nın *Resail*'i içinde basılmıştır. (Tahran, 1302/Hicri/Kameri).

11. *İksir el-arifin fi ma'rife tarik el-hakk ve'l-yakin* (Hakikat ve Kesinlik Yolunun Bilgisi Hakkında Ariflerin İksiri). (A. 6; C. 12; D. P. 6) Dört bölüm içinde ilimlerin tasnifi ve insanın tabiatını ele alır. *Resail* içinde basılmıştır. (1302, Hicri/Kameri).

12. *Risale fi'l-İmame,* (İmamet Hakkında Risale). (C. 13). Yalnızca Aka Büzürg'ün *el-Dhari'ah* (C. II. s. 333)sında zikredilen bu eserin henüz hiçbir yazması ele geçirilememiştir. Fakat Allame Tabatabai, Tebriz'e

gençliğinde gittiğinde bu eserin bir el yazması nüshasına rastladığını ve bu eserde Molla Sadrâ'nın imamet hakkındaki irfani görüşlerinin yer aldığını ifade etmiştir.

13. *Risale fi ittihad el-akil ve'l-ma'kul* (Akıl ve Akledilen'in Birliği Hakkında Risale). (A. 1; C. 14; D. P. 1). *el-Dhariah*'da (c. I, s. 81), bu risalenin Tahran'da basılmış olduğuna dair bir kayıt varsa da, basılı bir nüshasına rastlayamadık. Bu eser Molla Sadrâ'nın ünlü Akıl (Intellect) ile ma'kul'un (akledilen'in) birliği öğretisinin bir açıklamasıdır.

14. *Risale fi ittisaf el-mahiyye bil'l-vücud*, (Varoluşun Mahiyetin Bir Yüklemi Olduğu Öğretisi Hakkında Risale). (A. 2; C. 15; D. P. 2) *Meşair* adlı kitabındaki görüşlerine aykırı bir anlamda varoluş ve mahiyet arasındaki ilişkiyi tartışır. Fahruddin Razi ve Devvani'yi de eleştirir. *Resail* içinde (Tahran, 1302, Hicri/Kameri) ve Tahran'da 1311 (Hicri/Kameri) tarihinde taşbaskısı olarak neşredilen *el-Tasavvur ve'l-tasdik* adlı eserinin kenarında basılmıştır.

15. *Kasr el-esnam el-cahiliyye fi zemm el-mutasavvıfîn* (Sözde- Sufileri Zemmetmede Cahiliye Putlarının Yıkılması) (A. 27; C. 16; D. P. 28). "Mutasavvıfîn" kelimesi burada genel anlamda tasavvuf yolunda olanlar anlamında kullanılmamıştır. Burada tasavvufa gösteriş için girenler kastedilmektedir. Bu risalede Molla Sadrâ, döneminde sufilik iddiasında olup Şeriatı ve öğretilerini bir yana bırakanların aşırılıklarını eleştirir. M. T. Danişpazuh'un edisyon kritiğiyle Tahran'da 1340 yılında (Hicri/Şemsi) basılmıştır.

16. *Risale fi halk el-a'mal*, (Amellerin Yaratılmasına Dair Risale), (A. 17; C. 17; D. P. 17) Molla Sadrâ'nın, ken-

di görüşünü belirtmeden önce farklı kelam ve felsefe okullarının görüşlerini gözden geçirdiği özgür irade ve determinizm (kader) konusunda bir tartışmadır. *Resa-il*'in içinde (Tahran, 1302 Hicri/Kameri) ve el-Hilli'nin *Keşf el-fevaid*'i ve Şehid-i Sani'nin *Hakaik el-İman*ıyla birlikte basılmıştır (Tahran, 1305, Hicri/Kameri). Bu risale aynı zamanda M. A. Ravzati'nin edisyonuyla *Risale-yi cebr ve tefviz ma'ruf bi-halku'l-a'mal* adıyla yayınlanmıştır. Ayrıca editörün bir girişi ve C. Humai'nin kısa bir önsözü de yer almaktadır. (1340, Hicri/Şemsi).

17. *el-Lema'at el-meşrıkiyye fi'l-funun el-mantıkiyye* (Mantık Sanatı Üzerine İşraki Işıkları). (A. 10; C. 38; D. P. 10). İlk bibliyografik eserlerin *Tenkiye* diye işaret ettikleri bu eser, mantık konusunda kısa, fakat önemli bir kitaptır. Kısmen Sühreverdi üslubunda yazılmış olup Molla Sadrâ'nın mantığa kendi yeni katkılarından bazılarını dokuz bölümde ele almaktadır. Ayrıca, belirgin biçimde kendisine ait olan bazı metafizik fikirleri de içerir. Serbest bir Farsça çevirisi ve geniş bir şerhi A. Mişkataddini tarafından yapılmış ve *Mantık-ı nuvin* (Tahran, 1347, Hicri/Şemsi) adıyla yayınlanmıştır.

18. *Makale fi Limmiye ihtisas el-mıntıka bi-mevdi' mu'ayyen fi'l-felek* (Zodyak'ın Niçin Feleğin Belirli Bir Bölgesine Yerleştiği konusunda Risale). (A. 28; C. 18; D. P. 29). Bu astronomik sorun konusunda şimdiye kadar üzerinde durulmamış bir risale.

19. *Kitab el-Mebde' ve'l-mead* (Başlangıç ve Son Kitabı). (A. 29; C. 20; D. P. 30) Molla Sadrâ'nın metafizik, kozmogoni ve eskatolojiyle ilgili önemli kitaplarından birisidir. 1314 (Hicri/Şemsi) yılında Tahran'da Hacı Molla Hadi Sebzivari'nin şerhiyle basıldı. Aştiyani, Molla

Sadrâ'nın öğrencisi Abdurrezzak Lahici'nin Kum şehrinde Allame Tabatabai'nin kütüphanesinde bulunan *el-Mebde ve'l-mead* adlı yazma bir nüshaya dayalı yeni bir edisyon kritiğini hazırladı. Kitap, notlar ve giriş Aştiyani, Farsça ve İngilizce girişler S. H. Nasr, Tahran, 1976.

20. *Mefatih el-gayb* (Gaybın Anahtarları). (A. 35; C. 21; D. P. 36). Molla Sadrâ'nın olgunluk dönemi mahsulü olan temel bir eseri. Metafizik, kozmoloji ve eskatoloji konularındaki irfani öğretileri birleştirmekte ve Kur'an ile Hadislere bol bol atıflarda bulunmaktadır. Bu kitap, Molla Sadrâ'nın eserlerinin üzerinde en fazla inceleme yapılanlarındandır. Tahran'da talihsiz bir taş baskısıyla; ayrıca Sebzivari'nin şerhiyle *Şerh-i usul el-kâfi*'yle birlikte basılmıştır (Tahran, 1282 Hicri/Kameri); yeni baskısı Tahran, 1392 (Hicri/Kameri). Kaçar döneminde yapılan ve bir girişle kitabın ilk bölümünden bir parçayı içeren kısmi bir Farsça çevirisi, M. Muhakkik tarafından *Makalat ve berrasiha* içinde yayınlanmıştır. (Danişgede-i ilahiyyat ve ma'arif-i İslami, Tahran), c. 2, Yaz, 1349 (Hicri/Şemsi), s. 56-79.

21. *el-Mesa'il el-kudsiyye fi'l-hikmet el-mütealiyye* (Aşkın Hikmet İle İlgili Manevi Sorular). Tahran Meclis Kütüphanesi'nde yeni keşfedilen Molla Sadrâ'nın bu eseri, [22] son eserlerinden biri olmalıdır. Yaklaşık olarak ölümünden bir yıl önce, yani 1049/1639'da yazılmıştır. Arapça ve Farsça karışık üç bölüm içinde ontoloji tartışmasını, "alem-i hayal", arketipler ve "zihni varoluş"un (vucud-ı zihni) varlığının kanıtlanmasını içerir, Molla Sadrâ bu eserinde, *Meşair*'de olduğu gibi, kendisinin ilkin mahiyetin temel olduğu görüşünü savunduğunu ve ancak daha sonra varlığın temel olduğunu kabul ettiğini

söyler. Bu eser Aştiyani'nin yayınladığı *Üç Risale*'nin ikincisidir.

22. *Kitab el-meşair* (Metafizik Nüfuzlar kitabı). (A. 30; C. 22; D. P. 33). Molla Sadrâ'nın ana eserlerinden biri ve onun son yıllarda en çok incelenen şaheseri; ontolojisinin özetini içerir. Bu eser, daha sonraki İranlı hakimler tarafından didik didik edilmiş ve pek çok şerhleri yapılmıştır. Bunlar arasında şu şahısların şerhleri sayılabilir: Şeyh Ahmed Ahsai, Molla Ali Nuri, Molla Muhammed Ca'fer Langarudi, Lahici, Molla İsmail Isfahani, Mirza Ahmed Erdekani, Şirazi, Molla Zeynelabidin İbn Muhammed Ca'fer Nuri ve Mirza Hasan Cilve.[23] 1315 Hicri/Kameri'de Tahran'da taşbaskısı olarak basılmasının ardından, Kaçar kral -filozofu Bediu'l-Mülk Mirza İmadu'd-Devle'nin Farsça çevirisi ve Molla Sadrâ'nın bir Avrupa diline ilk tam çevirisi olan bir Fransızca çevirisiyle birlikte Corbin tarafından edisyon kritikli şekilde yayınlandı. Gulam Hüseyin Aheni'nin yaptığı yeni bir Farsça çeviri, Isfahan'da 1340 Hicri/Şemsi'de çıktı; öte yandan Langarudi'nin şerhi S. C. Aştiyani'nin edisyon kritiğiyle yayınlandı. Kendisinin ve C. Humai'nin kapsamlı girişleri ile S. H. Nasr'ın İngilizce bir önsözü de bu baskıda yer almaktadır. (Meşhed, 1381 (Hicri/Kameri) Son olarak bu kitap bugünlerde T. Izutsu tarafından Japonca'ya çevrilmektedir.

23. *Kitab el-Mezahir el-ilahiyye fi esrar el-ulum el-kemaliyye* (Kemale Götüren İlimlerin Sırları Hakkında İlahi Tecelliler Kitabı). (A. 33; C. 23; D. P. 34). Altı bölüm içinde bir dizi metafizik sorunlarla uğraşır ki konular Kur'an'a atıflarla incelenir. Taşbaskısı *el-Mebde ve'l-mead'*ın kenarında yeni bir baskısı S. C. Aştiyani tarafından yapılmıştır. (Meşhed, 1381, Hicri/Kameri).

24. *Risale fi'l-mizac* (Mizaç Hakkında Risale). (A. 32; C. 24; D. P. 31). Molla Sadrâ'nın "nefs ilmi"nin (psikoloji) bir dalı olarak mizaç hakkındaki görüşleri yer alır. *Esfar*'ın arazlar ve cevherler üzerine olan bölümünde ele alındığı şekliyle düşüncelerini özetler.

25. *Müteşabihat el-Kur'an* (Kur'an'daki Müteşabih Ayetler Üzerine). (A. 32; C. 25; D. P. 31). Molla Sadrâ'nın gençlik eserlerinden biri. Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması güç ayetlerine irfani bir tarzda yaklaşır ve yine onun *Ayet el-Kürsi* tefsirinde ve *Mefatih el-gayb*'ında da kulandığı malzemeyi de içerir. S. C. Aştiyani'nin yayınladığı *Üç Risale*'sinin ilkidir.

26. *Name-yi Sadrâ bi üstad-ı hud Seyyid Mir Damad* (I) (Sadruddin'in hocası Mir Damad'a Mektubu). Arapça bir mektup. Bu mektubun eksik şekli Aştiyani tarafından yayınlanmış olan *Şerh-i hal ve ara-i felsefi-yi Mulla Sadrâ*'da yer almıştır. (Meşhed, 1381, Hicri/Kameri), s. 225-228, ve ayrıca M. Velaî'nin "Sadr el-müteellihin" adlı makalesi, *Name-yi üstane-yi kuds*, c. I, sayı 9, *Adhar* 1340, 56-62.

27. *Name-yi Sadrâ bi ustad-i hud Seyyid Mir Damad* (II) (Farsça). Molla Sadrâ'nın Mir Damad'a yazdığı bilinen dört mektuptan ikincisi, M. T. Danişpazuh'un *Rahnuma-yi kitab*'ı içinde yayınlanmıştır. c. V, sayı 8-9, 1341 (Hicri/Şemsi), s. 757-765.

28. *Name-yi Sadrâ bi ustad-ı hud Seyyid Mir Damad* (III) (Farsça ve Arapça). Üçüncü mektup. Danişpazuh tarafından *Ferhang-i İran-zemin*, c. 13, sayı 1-4, 1966, s. 84-95'te yayınlanmıştır.

29. *Name-yi Sadrâ bi ustad-ı hud Seyyid Mir Damad*

(IV (Farsça). Dördüncü mektup. Danişpazuh tarafından *Ferheng-i İran-zemin*'de yayınlanan eksik metin "müşarun ileyh ra kelime ey cünd.." sözleriyle birden bire biter. c. 13, sayı 1-4y, 1966, s. 95-98. British Museum Yazmaları, Or. 1852'de bu mektubun tam metni bulunmaktaysa da henüz basılmamıştır.

30. *Risale fi mes'ele el-kaza ve'l-kader fi ef'al el-beşer* (İnsanın Filleriyle İlgili Allah'ın Kaza ve Kaderi Sorunu Hakkında Risale) (A. 26; C. 28; D. P. 27). Kader ve özgür irade sorunuyla ilgili olup ilahi rahmetin insana kötü görünen şeyleri nasıl kuşattığını açıklar. *Resail* içinde basılmıştır. Tahran, 1302, Hicri/Kameri.

31. *el-Risale el-kudsiyye fi esrar el-nuktat el-hissiyat el-muşire ila esrar el-huviyye* (İlahi Kimliğin Sırlarından Söz Eden Duygusal Noktanın Sırları Hakkında Kutsal Risale). (A. 120; C. 29; D. P. 20). "İlm-i huruf" ve 'nokta'nın batıni anlamı hakkındadır. Molla Sadrâ'ya aidiyeti Aştiyani tarafından şüpheyle karşılanmıştır. *el-Mebde ve'l-Mead*'ın kenarında taşbaskısı olarak neşredilmiştir. (Tahran, 1314, Hicri/Kameri)

32. *Risale-yi farsi mensub bi-Molla Sadrâ* (Molla Sadrâ'ya atfedilen Farsça Risale.). Sadruddin'in yakınlarda keşfedilen Farsça bir eseri. Şiraz'da Dr. Esadallah Havari'nin kütüphanesine ait bir kolleksiyonda bulunan kitap, ondört risaleden oluşmaktadır (bu risale kolleksiyonun 144-148, sayfalarında yer almaktadır). Risale K. Ra'na Hüseyni tarafından keşfedilmiş olup akıcı bir Farsçayla yazılmıştır. Ona ait olduğundan kuşku duyulmayacak kadar keşinlikle Molla Sadrâ'ya ait düşünceler içermektedir.[24]

33. *Serayan nur vucudu el-hakk fi'l-mevcudat* (Var-

lıklarda İlahi Hakikatın Işığının Varlıklara Nüfuzu). (A. 21; C. 30; D. P. 21). Bir gençlik eseri. Molla Sadrâ'nın hala varlıktan çok mahiyetin temel olduğuna inandığı bir döneme ait. Kimileri bu eseri Molla Muhsin Feyz Kaşani'ye atfetmişlerdir. *Resail*'in içinde taşbaskısı olarak yayınlanmıştır (Tahran, 1302, Hicri/Kameri).

34. *Şerh el-hidayet el-esiriyye* (Esiruddin Ebhari'nin *Kitab el-hidaye*sinin şerhi). (A. 24; C. 32; D. P. 24). Ebhari'nin ünlü *Kitab el-hidaye*'sine yazılmış usta işi bir şerh. Burada Molla Sadrâ kendi özel öğretilerine girmeden Meşşai felsefesinin çerçevesini açıklar. Onun matematik bilgisini ortaya koyan bu eser, İran'da oldukça dikkat çekmiş ve üzerine pek çok *haşiyeler* yazılmıştır: Molla Ali Zunuzi'nin ve Mirza Ebu'l-Hasan Cilve'ninkiler bunlardan birkaçıdır. Onun aynı zamanda özellikle Hind-Pakistan yarımadasında da ünü yayılmıştır. Üzerine çok sayıda şerh ve talikat yazılmıştır.[25] Gerek S. C. Aştiyani, gerekse A. Zeryab Hu'i, eserin yeni basımlarını hazırlamaktadırlar.

35. *Şerh-i usul el-kâfi* (*Usul el-Kâfi*'nin Şerhi). A. 23; C. 33; D. P. 23). Şiiliğin bu temel kaynak kitabı üzerine yazılmış belki de en önemli şerh. Molla Sadrâ'nın belli başlı dini eserlerinden biri olup Şiîliğin ana konularının çoğunu irfani bir yaklaşımla ele alır. Elimizdeki haliyle de kapsamlı bir eser sayılırsa da, bu eser hiçbir zaman tamamlanmamıştır, zira metnin şerhi ancak *Kitab el-hücce*'nin XI. Bölümüne kadar ulaşmıştır.Engin bir öğreti geliştirirken metnin birdenbire kesilmesi, Bach'ın *Art of the Fugue*'ünün aniden kesilivermesine benzetilmiştir haklı olarak. [26] *Miftah el-gayb*'ın kenarında taşbaskısı olarak yayınlanmıştır (Tahran, 1282, Hicri/Kameri) yeniden basımı, Tahran, 1391 (Hicri/Kameri); ayrı bir taş-

baskısı, Tahran, tarihsiz.

36. *el-Şevahid el-rububiyye fi'l-menahic el-sulukiyye* (Manevi Gerçekler ve Yollarıyla İlgili İlahi Şahitlikler). (A. 25; C. 34; D. P. 26). Molla Sadrâ'nın "kişisel" şaheseri. İrfani bir bakış açısından yazılmış beş bölüm içinde diğer kitaplardan daha fazla kendi öğretilerinin özetini veriyor. Bu, Molla Sadrâ'nın en çok şerhedilen eserlerinden olup Molla Ali Nuri, Aka Muhammed Rıza Kumşai ve Sebzivari gibi sonraki üstadlar tarafından ona şerhler yazılmıştır. Sebzivari'nin abidevi şerhi kendi başına bir şaheserdir ve S. C. Aştiyani'nin edisyon kritiğiyle *Şevahid*'in metniyle birlikte basılmıştır. Editörün geniş bir girişi ve S. H. Nasr'ın İngilizce bir girişi vardır, Meşhed, 1346 (Hicri/Şemsi). Tahran'da yapılan (1281, Hicri/Kameri) taşbaskısı neşir Sebzivari'nin şerhini de içerir, ama Aştiyani tarafından verilenden daha eksik bir şekildedir.

37. *Risale-yi Sih Asl* (Üç Prensip Hakkında Risale). (A. 22; C. 31; D. P. 22). Molla Sadrâ'nın en önemli Farsça eseri. Kendi tutumunun otobiyografik bir savunusunu ve "Aşkın Hikmet" ışığında "nefs ilmi"nin bir değerlendirmesini muhtevidir. Bu eserin edisyon kritiği S. H. Nasr'ın yazarla ve bu eserle ilgili bir girişiyle birlikte basılmıştır. (Tahran, 1340, Hicri/Şemsi).

38. *el-Tefsir* (Tefsir). (A. 9; C. 35; D. P. 9). Şu bölümlerin tefsirlerini içerir: Fatiha; Bakara suresinin 61. ayetine kadar olan kısmı ve Ayet el-kürsi (Bakara, 256); Nur suresinden Ayet el-nur (35. ayet); Neml, 88; Secde suresi; Yasin suresi; Vakıa suresi; Hadid suresi; Cumu'a suresi; Talak suresi; Tarık suresi; Ala suresi; Duha suresi; Zilzal suresi. Bu kitap, Molla Sadrâ'nın ustası olduğu Kur'an-ı

Kerim'in hermenötik ve batıni tefsirine önemli bir örnektir. Molla Ali Nuri'nin haşiyeleriyle taşbaskısı neşir, Tahran, 1321 ve 1322 (Hicri/Kameri), *Ayet el-nur*'un tefsiri ayrıca taşbaskısıyla neşredilmiştir, Tahran, 1313 (Hicri/Kameri)

39. *Tefsir el-hadis* ("İnsan uykudadır öldüğünde uyanır" hadisinin tefsiri). Allame Tabatabai tarafından bulunan Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bu sözünün irfani bir yorumudur. [27] Bu hadisin tefsiri ayrıca Molla Sadrâ tarafından Kur'an tefsirinin Yasin suresi kısmında da yer alır [28].

40. *Ta'likat ala ilahiyyat kitab el-şifa* (İbn Sina'nın "Şifa Kitabı"nın Metafizik kısmının Talikatı). (A. 14; C. 36; D. P. 12). *Şifa*'nın metafizik kısmına yazılmış usta işi bir talikat. İbn Sina'nın görüşlerini kendi görüşlerine zaman zaman atıfta bulunarak açıklamaktadır. *Şifa*'nın kenarında taşbaskısı olarak neşredilmiştir. Tahran, 1303, Hicri/Kameri.

41. *Talikat ala şerh-i hikmet el-işrak* (Suhreverdi'nin "Hikmet el-işrak" adlı eserine Talikat) (A. 11; C. 27; d. P. 11). İşraki hikmete ve onun Meşşai ekolle karşılaştırılmasına dair temel bir eser olan Kutbuddin Şirazi'nin eserinden çok, bizzat Suhreverdi'nin kendi metnine dayalı bir eserdir. Corbin bu eserin henüz basılmamış olan bir çevirisini hazırlamış,[29] Aştiyani ise yeni bir neşrini yayınlayacağını duyurmuştur. Taşbaskısı olarak *Şerh-i hikmet el-işrak*'ın kenarında basılmıştır. Tahran, 1315 (Hicri/Kameri).

42. *Risale fi'l-tasavvur ve'l-tasdik* (Anlayış ve Yargılama Hakkında Risale) (C. 39; D. P. 8). Anlayış ve yargılamaya dair mantıkî sorunların bir çözümlemesi ve tar-

tışması. Taşbaskısı olarak el-Hilli'nin *el-Cevher el-hadid*'inin kenarında basılmıştır, Tahran 1311 (Hicri, Kameri).

43. *Risale fi'l-Teşahhus* (Bireyleşme Hakkında Risale). (A. 7; C. 40; D.P. 7). Geleneksel felsefenin en zor sorunlarından biri üzerine yazılmış kısa, fakat önemli bir risale. *Resail*'in içinde basılmıştır.

44. *el-Varidat el-kalbiyye fi marifet el-rububiyye* (İlahi Bilgi Hakkında Kalbe Doğan Şeyler). (A. 38; C. 41; D. P. 39). Dünyaya düşkün alimlerin, özellikle de dünyevi gayelerle zalim yöneticileri destekleyen çağdaşlarının bir eleştirisi *Resail* içinde basılmıştır. Tahran, 1302 (Hicri/Kameri). Eksiksiz bir Farsça çevirisi A. Shafi'iha (Chafiiha)'nın şerhiyle İran Kraliyet Felsefe Akademisi tarafından şu günlerde yayınlanmak üzeredir.

45. *Risale el-vucud* (Varlık Hakkında Risale). (C. 42; D. P. 40). M. T. Danişpazuh tarafından bulunmuş olup ontoloji konusunda yazılmış bir risaledir.

46. *Zâd el-musafir* (Yolcuların Azığı). Son zamanlarda haberdar olunan eskatolojiyle ilgili öğretilerin ustaca bir özeti. Kazım Mudir Şanaci tarafından kendisinde bulunan tek el yazması nüshadan yararlanarak *Neşriyye-i Danişgede-i İlahiyyat ve Ma'arif İslami-i Danişgeh-i Meşhed* dergisinde neşredilmiştir, sayı 2, Kış 1351 (Hicri/Şemsi), s. 134-144.

Bundan başka şu eserler de Molla Sadrâ'ya atfedilmekle birlikte, yazarları kesin olarak belli değildir:

1. *Adab el-bahs ve'l-munazara.*

2. *Risale fi'l-fevaid.*

3. *Risale fi isbat el-bari.*

4. *Risale fi cevabat el-mesail el-avide* (Mir Damad'ınkiyle çok benzeşir.)

5. *Risale fi'l-kava'id el-melekutiyye,* (*Mesail el-kudsiyye*'ye çok benzemektedir.).

6. *Sırr el-nokta.*

Son söz olarak şunu söylemeliyiz ki, Allame Tabatabai, bir yerde Tebriz'de geçirdiği gençlik yıllarında aynı adı taşıyan bilinen risalelerinden farklı olan *Ervah, Berzah* ve *Kaza ve'l-kader* adlı bir risaleler mecmuası gördüğünü anlatmaktadır. Bu mecmuanın henüz nerede bulunduğu tesbit edilememiştir.

Kuşkusuz kütüphanelerde, özellikle de İran, Afganistan, Pakistan ve Hindistan kütüphanelerinde yapılacak daha dikkatli araştırmalar Molla Sadrâ'nın yeni yeni eserlerini gün ışığına çıkarabileceği gibi, halihazır bilinen eserlerinin yeni nüshalarının da bulunmasına yardım edecektir. Öte yandan, yukarıdaki listede belirtilen bilinen eserleri, Şirazlı bu bilgenin kurduğu abidevi metafizik binasını daha iyi tanıyabilmek ve bu eserlerin gerek kronolojik, gerekse öğreti açısından birbiriyle olan ilişkisini kurabilmek için neşredilip titizlikle incelenmelidir.

NOTLAR

1. Molla Sadrâ'nın hayatının geleneksel bir anlatımı için Muhammed Hansari'nin *Ravzat el-cennet'i,* c. II. Tahran, 1306 (Hicri, Şemsi), s. 331-2; Rıza Kuli Hân Hidayet'in zeylleri (Mülhekat) olan *Ravzat el-safa,* c. VIII, Tahran, 1270 (Hicri, Şemsi), s. 129; Hacı Mirza Huseyin Nuri'nin *Müstedrek el-vesail*'i, c. III, Tahran, 1321 (Hicri, Şemsi), s. 422-3; Muhammed İbnu'l-Hasan el Hurru'l-Amili'nin *Amel el-amil*'i, Tahran, 1302 (Şemsi), s. 58 (Muhammed Kummi tarafından kaydedilmiş); Seyyid Ali Sadruddin el-Medeni'nin *Selefat el asr fi mehasin el-şu'ara bi külli misr*'i, Kahire, 1324 (Hicri, Şemsi) s. 499; Muhammed Ali Tebrizi'nin *Reyhanat el-edeb*'i, c. II. Tahran, 1331 (Hicri, Şemsi), s. 458-61; Mirza Muhammed Tunikabuni'nin *Kısas el-ulema*'sı Tahran, 1313 (Hicri, Şemsi), s. 329-33.

   Müslüman dillerde onun hayatına ayrılmış modern incelemeler için ise bkz. Ebu Abdullah Zencani, *el-Feylesof el-farsi el-kebir Sadruddin el-Şirazi,* Şam, 1936; Mahmud Muhammed el-Hudeyri, "Sadruddin el-Şirazi", *Risalet el-İslam*, sayı 2, 1950, s. 212-218 ve sayı 3, 1951, s. 318-327; Cafer Al-i Yasin, *Sadruddin el-Şirazi, Müceddid el-felsefetü'l-İslamiyye,* Bağdad, 1375 (Hicri, Şemsi); Şeyh Muhammed Rıza Al-i Muzaffer'in *Esfar*'ın yeni basıma yazdığı giriş, c. I, Kum, 1378 (Hicri, Şemsi); Ebu Mahfuzu'l-Kerim Ma'sumi, "Sadruddin el-Şirazi", *Indo-Iranica,* c. XIV, sayı 4, Aralık 1961, s. 27-42 (Farsça-Arapça kısmında); Seyyid Celaleddin Astiyani, *Şerh-i hal ve ara-i felsefi-yi Molla Sadrâ,* Meşhed, 1981 (Hicri/ Şemsi); S. H. Nasr (ed.), *Mulla Sadrâ Commemoration Volume,* Tahran 1380/1961 ve Molla Sadrâ'nın *Sih Asl*'ının basımına S. H. Nasr'ın yazdığı giriş, Tahran, 1380/1961.

   Avrupa dillerinde Molla Sadrâ'nın hayatıyla ilgili çalışmalar ise şunlardır: H. Corbin'in, Molla Sadrâ'nın *Kitab el Meşair*'inin *Le livre des penetrations metaphysiques* adıyla kendi yaptığı Fransızca çevirisine yazdığı giriş (bölüm I), Tahran-Paris, 1964; Comte de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans L'Asie Central*, s. 79-88; E. G. Browne, *A Literary History of Persia,* c. IV, 1969, s. 429-30; Browne, *A Year Among the Persians,* London (orijinali 1893'te basıldı) 1950, s. 141-43; S H. Nasr, *Islamic Studies,* 10. bölüm, "Sadr al

din Shirazi (Mulla Sadrâ), His life, Doctrines and Significance" ve Nasr, "Mulla Sadrâ" *Encyclopedia of Philosophy* içinde.

2. Bk. Nasr, *Sih Asl* girişi, s. 2; Corbin, *Le livre des penetrations metaphysiques*, s. 2 Aynı zamanda bk. Feyz Kaşani'nin *Meheccet el Beyza*'sına Seyyid Muhammed Mişkat'ın girişi, c. I, Tahran 1380 (Hicri, Şemsi) s. 13-24.
3. Mir Damad hakkındaki kaynaklar için bk. I. bölümün 9. notuna; Şeyh Bahauddin Amili ve Mir Findiriski için ise bk. Nasr "The School of Ispahan" ve *Cambridge History of Iran'*ın VI. cildinde yakında çıkacak olan bölüm; S. H. Nasr, "Mir Findiriski" *New Encyclopedia of Islam* içinde.
4. Bk. Corbin, "Confessions extatiques de Mir Damad".
5. Bk. Nasr, "The School of Ispahan", s. 917.
6. Daha önce zikredildiği üzere, *Kabasat*'ın tenkitli bir basımı şimdilerde (Muhakkik) ve bazı çalışma arkadaşları tarafından hazırlanıyor. T. Izutsu bu eserin kapsamlı bir felsefi çözümlemesini yazmaktadır.
7. Molla Sadra'nın Mir Damad'a yazdığı mektubun metnini Aştiyani, *Şerh-i hal ve ârâ*'sında yayınladı, s. 225-8. Molla Sadra'nın Mir Damad'a (s. 225'te) hitap ettiği ünvanlarla insanları aşırı övme alışkanlığında olmaması düşünülürse, onun hocasına derin hürmetini gösterir bu mektuplar.
8. Ona bağımsız bir inceleme tahsis eden tek kişi, ünlü İranlı bilgin Said Nefisi onun çağının en önde gelen şairi olduğunu söylüyor. Bkz. Nefisi'nin *Ahval ve eş'ar-ı Şeyh-i Bahai,* Tahran, 1316 (Hicri, Şemsi).
9. Mir Findiriski'nin eserleri ve onların Molla Sadra'nın eserleriyle olan zıtlıkları üzerine bir yorum hakkında, bkz. H. Corbin ve S. C. Aştiyani, *Anthologie des philosophers İraniens,* Tahran-Paris, 1972, s. 63-97 (Farsça metin) ve 31-47 (Fransızca metin). Ayrıca bk. S. H. Nasr, "Mir Findiriski", *New Encyclopedia of Islam* içinde.
10. Molla Sadra, *el-Hikmet el-mütealiyye fi esfar el-akliyyet el erba'a,* M. H. Tabatabai tarafından baskıya hazırlandı. c. I, 1378 (Hicri, Şemsi), s. 8
11. Molla Sadra, *Sih Asl*, s. 5-6.

12. Bkz. F Schuon, *Understanding Islam*, çev. D. M. Matheson, London, 1963, IV. bölüm (Türkçe çeviri, *İslam'ı Anlamak*, Çev: M. Kanık, İst. 1988, İklim Yayınları); S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London, 1966, IV. bölüm ve M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, London, 1971.
13. Onun kesinlikle nev-i beşerden bir mürşidi olmadığı görüşü Corbin'indir. Fakat bize kalırsa sorun bu şekilde kategorik olarak determine edilemez.
14.Han Okulu, tarihî arka-planı, mimarisi, dekorasyonları ve vakıfnamesi üzerine, bkz. H. Hubnazar ve W. Kleiss, "Die Madrasa-yi Han in Schiras", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, c. 8, 1975, s. 255-78.
15. Thomas Herbert, *Some Years Travells into Diverse Parts of Africa and Asia the Great*, London, 1677, s. 129.
16. Molla Sadra okulunun şöhretli çağdaş ustası Hazreti Ayetullah Seyyid Ebu'l-Hasan Rafi'i Kazvini bize kırk yıl kadar önce Basra'lı Arap seyyid'lerden birinin bu şehirde taşında "Molla Sadra" adı hakkedilmiş bir türbe keşfettiğini anlattı. Bir kaç yıl sonra dostları bu türbeyi ziyarete gittiğinde türbe taşı ortadan koybolmuştur. Bkz. S. H. Nasr (der.), *Molla Sadra Commemoration Volume*, s. 11.
17. Bkz. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 64.
18. *Sih Asl*'a yazdığım girişte (s. 9-12) onun eserlerini bu şekilde tasnif etmiştik.
19. *Molla Sadra Commemoration Volume*'un bibliyografya incelemesinde M. T. Danişpazuh, tartışmalı incelemelerinde zikrettiği Molla Sadra'nın kitaplarının öbür adlarını pekçok örneklerle ifade etti.
20. Molla Sadra hakkında aşağıdaki bibliyografik incelemeler zikre değer: Allame Tabatabai, "Sadruddin Muhammed İbn İbrahim Şirazi...", *Molla Sadra Commemoration Volume*, s. 107-120; Aştiyani, *Şerh-i hal ve ara*, s. 210-25, ufak değişikliklerle Molla Sadra'nın *Üç Risale*'sine yazdığı önsözde tekrar yayınlandı; H. Corbin, *Le livre des penetrations metaphysiques*, s. 27-41; Ebu Mahfuz u'l-Kerim Ma'sumi, "Sadruddin el-Şirazi, hayatuhu ve ma'athiruhu", *Indo-Iranica*, c. 14, Aralık 1961, s. 37-40; Nasr, *Sih Asl*'a giriş, s. 9-12.

Ebu Mahfuzu'l-Kerim Ma'sumi "Sadruddin el-Şirazi" makalesinde Molla Sadra'nın Hint yarımadasındaki elyazmaları ve şerhleri hakkında değerli bilgiler veriyor.

Ayrıca bkz. Molla Sadra'nın *Kasr el-esnam el-cahiliyye*'sine girişinde ve kendisinin "Nuktaha-i der bare-yi asar-ı Molla Sadra", ***Rehnüma-yı kitab***, c. V, sayı 1, Ferverdin 1341 (Hicri, Şemsi) s. 33-40'taki M. T. Danişpazuh'un daha ileri incelemeleri. Yine onu Tahran Üniversitesi kütüphanesi'nin elyazmaları kataloğunda ***(Fihrist-i kitabhane-yi ihda'i aga-yi Seyyed Muhammed Mişkat bi kitabhana-yi danişgeh-i Tehran)***, 1332'den itibaren (Hicri, Şemsi), Danişpazuh Molla Sadra'nın eserleri hakkında zengin malumat verdi. Onun Molla Sadra'ya ait referansları bu kapsamlı çalışmanın çeşitli ciltlerine dağılmış durumdadır.

21. Bu bibliyografyada C. önceki dipnotta zikredilen Corbin'in kataloğuna, D. P. *Molla Sadra Commemoration Volume*'daki Danişpazuh'un çalışmasına ve A. yukarıda zikredilen Molla Sadra'nın eserleri üzerine Aştiyani'nin çalışmasına gönderme yapmaktadır.
22. Bk. Abdu'l-Hüseyn Ha'iri, ***Fihrist-i Kitabhane-yi şura-yı milli***, IX. cilt, I. kısım, 1346 (Hicri, Şemsi), s. 389 ve IX. kısım, 1347, s. 948-9.
23. *Kitab el-meşair*'in tam bir değerlendirmesi ve onun hakkında yazılmış şerhler için, bk. Corbin, *Le livre des penetrations metaphysiques*, III. bölüm.
24. Tahran Üniversitesi'nin ***Revue de la Faculte' des lettres et des Sciences Humaines***'de yayınlandı, cilt 17, sayı 3-4, 1349 (Hicri, Şemsi), s. 326-9.
25. Masumi "Sadruddin el-Şirazi" makalesinde, Hint yarımadasının ünlü hakimlerince onun üzerine yapılmış yirmidört şerh zikrediyor.
26. Corbin, *Le livres des......*, s. 38; ayrıca bk. Corbin, *Annuaire* 1963-64, *Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, Paris, 1963, s. 73-74.
27. *Molla Sadra Commemoration Volume*, s. 33 İngilizcesi ve s. 26 Farsçası.
28. Molla Sadra aynı zamanda eserlerin kimi bağımsız bölümlerinde

başka hadisler hakkında da yorum yapmıştır. Örneğin, *küntü kenzen mahfiyyen*... (Ben gizli bir hazine idim bilinmek istedim...) hadisi üzerine yorumu için bk. Ha'iri, *Fihrist* ....., IX. cilt, II. kısım, s. 950.

29. Corbin bu talikatlar üzerine "Le theme de la resurrection chez Molla Sadra Shirazi (1050/1640) commentateur de Sohravardi (587/1191)" adlı makalesinde bir inceleme yazdı, *Studies in Mysticism and Religion presented to G. Scholem*, Kudüs, 1967, s. 71-115.

BÖLÜM 3

ESFAR

Molla Sadrâ'nın en önemli eseri, bundan böyle kısaltılmış ve yaygın olarak bilinen adıyla *Esfar* olarak zikredeceğimiz Ruhun Dört Akli Yolculuğu'nu anlatan Aşkın Hikmet'inin ilk şekli, 1037/1628 yılında tamamlandı. O, İslam düşünce hayatının bin yıllık mirasını taçlandırmış ve İran ile Hint yarımadasının önemli bir kısmının manevî başarılarına kaynaklık etmiştir. Modern çağlara kadar İran ve Hint yarımadası dışında hemen hiç tanınmayan bu eser hakkında Comte de Gobineau ve E.G. Brown gibi İran'ı inceleyen ünlüler yanlışa düşmüşlerdir. İlki, onu bir seyahatnâme sanmış, ikincisi de "dört kitap"lık bir kolleksiyon olduğu kanaatine varmıştır[1] (*esfâr* terimi "yolculuk" anlamına gelen *sefer*'in çoğulu olup onun "kitap" anlamına gelen *sifr*'den ve İbranice *sefer* kelimesinden türediği yolunda hatalara düşmüştür). Bu eserin değil muhtevasının, adının bile anlamını bulmak, Molla Sadrâ'nın eseriyle çok uzun süre haşır neşir olmayı ve onunla aşinalık kesbetmeyi gerektirmektedir. İslam felsefesi ve özellikle İranlı hakimler üzerine yaptı-

ğı incelemelerden sonra H. Corbin, *Esfâr* hakkında şunları yazmıştır: "Molla Sadrâ'nın muhteşem eseri, Şii İran'ının felsefî *summa*'sı.(*)"[2]

Esfar, kendisinden önce İslam kelam, felsefe ve tasavvuf ekollerinin tartıştığı hemen tüm sorunları kucaklamakta ve hakikaten tam anlamıyla anlaşılması için tüm bu ekollere dair bilgilere sahip olmayı gerektirmektedir. *Esfâr*, günümüze kadar İran'da İslam hikmetinin en olgun metni olarak varlığını korumuş ve öğrencilere irfanın ancak başlıca ilkelerini ve kelâm, Meşşaî felsefe ve İşrakî hikmetin bilinen metinlerini iyice özümledikten sonra okutulmuştur. Bu eserin çoğu sorunları ele alışı "tarihsel" bir yaklaşımı yedeğine alan morfolojik ve metafizik yaklaşımları birleştirmektedir: Yani ilkin Molla Sadrâ öncesi farklı ekollerin görüşleri tartışılıp çözümlenmekte, ancak daha sonra yazar gerekli delilller ve mantıkî kanıtlarla donanmış olan kendi görüşlerini açıklamaktadır. *Esfâr*, bu nedenle İslam'ın metafizik öğretilerinin okyanusu ve İslam kültürü hazinesi, hatta bir dereceye kadar yazarının engin bilgisini gösteren bir Yunan düşüncesi tarihi hazinesi özelliklerine sahiptir.[3] Bu, aynı zamanda Molla Sadrâ'nın, çok zengin bir kütüphaneye sahip olması gerektiğini de göstermektedir. Zira *Esfâr*'da, Safeviler döneminden beri nadir bulunan ve daha sonraki yüzyıllarda yaşamış en bilgili Müslüman alimlerin bile güçlükle ulaşmış olduğu kaynaklara birçok atıflarda bulunulmuştur.

Esfâr'ın metodunun bir benzerine Molla Sadrâ'nın eserleri içinde, gerçekteyse tüm İslam felsefesi içinde rastlamak mümkün değildir. Yalnız bir metafizikçinin

(*) *Summa*, özet, hulasa. (çev.)

kavrayış ve yaklaşımını bir tarihçi ve bilim adamının ayağı yere basan tutumu ve titizliğiyle birleştirmekle kalmamış, aynı zamanda bir mistik ve keşf sahibinin sezgi ve aydınlanmalarını da usta mantıkçıların sistematik analiz yeteneğiyle birbirine bağlamıştır. Her tartışmaya -Müslüman olsun, Yunanlı olsun- kendi öğretisini kılı kırka yaran bir mantıkî yöntemle kanıtlamakla başlar. Fakat biraz sonra birden "Arş'dan ilham edilen araştırma" (*tahkîk-i arşî*) karşımıza çıkar; bu , hakim'in kalbine yukarıdan ïrfanî hakikatların açıklandığı doğrudan ilhamdan kaynaklanır.[4] *Esfâr*'ın metin dokusu, ilhamın bu "dikey" ışık patlamaları ve "yatay" mantıkî açıklamalar ve çıkarımlarla dokunmuş olduğu ve ancak her yönüyle analiz edildikten sonra red veya kabul edilen daha önceki geleneksel otoritelerin görüşleriyle süslendiği söylenebilir. Hayatının muhtemelen ikinci döneminde başlayıp ölümüne kadar sürekli üzerinde çalıştığı bu eser, böylece Molla Sadrâ'nın hayatının en mükemmel şehâdetnamesi olmaktadır. Onun diğer eserleri bu annenin doğurduğu çok sayıdaki çocuğa benzer; her biri *Esfâr*'ın bölümlerinin ya da tartışmalarından birisinin daha fazla açıklanışı hüviyetindedir.

el-Hikmet el-müteâliye fi'l-esfâr el-akliyyet el-erbaa adı yazarı tarafından bilinçli olarak kitaba verilmiş olup çok derin bir sembolik anlam taşımaktadır. *El-hikmetü'l-müteâliye* terimi -ki hem kitabın adında geçmekte, hem de Molla Sadrâ okulunun adına işaret etmektedir- kendisinin icadı değildir; o, Dâvud el-Kayseri (Kayserili Dâvud)'nin İbn Arabi'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine yazdığı şerhte daha önce kullanmıştı.[5]

Bununla birlikte Molla Sadrâ, o gün bugündür kendi okuluyla özdeş hale gelmiş olan yeni ve diğerlerinden ay-

rı bir anlam yükler ona. Bu kelimeyi biz "Aşkın Hikmet" (Transcendant Theosophy) olarak çeviriyoruz; fakat bunu hiçbir şekilde Kant'ın aşkın kategorileriyle ya da Emerson ya da Thoreau'nun aşkıncılığı (transcendantalism) ile karıştırmamak gerekir. Molla Sadrâ'nın öğretileri, felsefeden çok hikmettir, çünkü bu öğretiler yalnızca nedenden sonuca giden bir düşünceden çıkmış olmayıp nihai planda ilâhî nizamı mükâşefenin bir meyvasıdır. Ve bu hikmet de, sözcüğün gerçek anlamında aşkındır; zira o, dünyevî varoluşu içinde insanın ontolojik konumunu aşan ve onun olağan bilinç durumunun üzerinde yer alan bir âlemin bilgisinden elde edilmektedir.

Bu büyük eserin adının geri kalanını teşkil eden *"el-esfâru'l-akliyyetu'l-erbaa"* ibaresi, -ki insanı cehaletten aydınlanmaya ve hakiki uyanışa götürmeyi ifade etmektedir- bu eserin gayesini yolculuk sembolizmiyle dile getireceğini anlatmaktadır. Yolculuk sembolizmi evrensel olup hemen tüm dinlerde mevcuttur[6] ve ruhun Tanrı'ya doğru yükselmesi, çoğunlukla yolculuk terimleriyle dile getirilmiştir. Taoizmin adı Tao, yani "yol" kelimesinden gelir; öte yandan İslam'da gerek İlahi Hukuk, yani Şeriat, gerekse bâtınî yol, yani Tarikat kelimeleri aslen yol demektir. Özellikle Sufiler eserlerinde yolculuk sembolizmi üzerinde sık sık durmuşlardır. *Mantıku't-Tayr* (Feridüddin Attar'ın kitabı) gibi kimi tasavvufî eserler tamamen bu sembolizm üzerine kuruludur. İbn Arabi bile, başlığında "el-esfâr" adı bulunan ve onun tekil şekli olan *sefer*'in anlamını tartıştığı *el-Istılâhatu's-Sûfiyye* adlı bir risale kaleme almıştır.

Molla Sadrâ bu geleneğe tamamen vâkıftı ve gerçekte *Esfâr*'ın girişinde, âriflerin dört yolculuğu *(sefer)* üstlenmiş olduklarını kaydeder.[8] Fakat o, yolculuk sembo-

lizmini, klasik tasavvufî eserlerde sözü edilen "varoluşsal *(vücûdî)* dönüşümden ziyade, insanın aracılığıyla mükemmel bilgiyi ele geçirdiği aklî süreci ifade etmek için kullanılır. Onun "Esfâr'ı, kâmil metafiziksel bilgiyi elde etme yolundaki basamaklar demektir. *Esfâr'*ın tüm sembolizminin üzerine oturduğu bu dört yolculuğun anlamı, geçen yüzyılın önde gelen İranlı âriflerinden biri olan Aka Muhammed Rıza Kumşa'i tarafından tüm yönleriyle şöyle açıklanır:[9]

> Bil ki, "yolculuk" (*sefer*), yerleşiklikten ya da bir yerde durmaktan değişik aşamalar ve basamakları katederek bir gayeye doğru ilerlemek demektir. O ya zâhirî- ki bu zaten bilinen bir şeydir- ya da manevî olur. Manevî yolculuk, keşfi açılmış insanlara göre dört türlüdür:
>
> İlk yolculuk, sâlik ile onun manevî hakikatı arasında yer alan ve daima onunla birlikte olan karanlık ve ışığın perdelerini yırtmak suretiyle yaratıktan *(halk)* Hakikate ya da Yaratıcıya *(Hakk)* doğrudur. Başka türlü söylersek o, nefis makamından kalp makamına, kalp makamından ruh makamına, nihayet ruh makamından da en yüce amaç ve nihâî saadete (*el-maksadu'l-aksâ* ve *el-behcetu'l-kübrâ*) bir yükseliştir... İnsan genelde bu üç yerde konaklar. Kul ile Rabbi arasında binbir perde olduğu ifadesi, bu üç genel makama atıfta bulunmaktadır. Sâlik maksûd'a (gayeye) ulaştığında yukarıda bahsedilen perdeler kalkar, o, Allah'ın cemalini temaşa eder ve O'nda fani olur.Bu nedenle çoğunlukla ona Zât'ta fani olma makamı (*el-fenâ fi'z-zât*) denilir ve *sırr*, *hafâ* ve *ahfâ*'y (gizli ve en gizli) muhtevidir...
>
> Ruh yahut akıl (*el-akl)* makamında, akledilirle-

rin ayrıntılı bir temaşası (keşfi) mümkün hale gelir ve makamlar yediye çıkar: *nefs*, *kalb*, *akıl*, *ruh*, *sırr*, *hafi* ve *ahfa* makamları. Bu makamlara bu adlar verilir, çünkü bunlar sâlikin devamlı halleri olmuştur. Eğer onlar devamlı olmasalardı, sadece *hâl* adını alacak ve makam denilmeyeceklerdi. Nihayet onlar, "her-dem-taze" ârif Mevlana Celaleddin Rumi'nin bir şiirinde "aşk şehirleri" dediği bağlanma aşamalarıdır:

Attâr yedi aşk şehrini katetti;
Biz henüz bir caddenin köşesindeyiz.

Sâlik eğer Allah'ta fani olursa, ilk yolculuk sona erer ve onun varlığı hakikî varlık hüviyeti kazanır...

İlk yolculuğun bitmesinin ardından sâlik ikinci yolculuğa başlar. Bu yolculuk Hakk'tan Hakk'la Hakk'a yolculuktur (*mine'l-hakk ile'l-hakk bi'l-hakk*). Bu "Hakk vasıtasıyla" meydana gelir, çünkü sâlik bir veli durumuna yükselmiş olup onun varlığı hakiki varlık halini almıştır. Salik bu yolculuğa zât makamından başlar ve tüm ilahi kemâlâtları temaşa edinceye ve karşısında kendisinin hiç bir kudreti kalmayıncaya kadar, tüm Esmâ-ı Hüsna'yı tanıyıncaya kadar bir kemâlattan diğerine dolaşır durur. Onun velâyeti giderek olgunlaşır ve zâtı, fiili ve sıfatları, İlahî Zât ve O'nun Fiil ve Sıfatları içinde erir. O'nun kulağıyla işitir, O'nun gözüyle görür, O'nun yardımıyla yürür ve O'nun atmasıyla atar. (*) *Sırr* onun zâtının fani olmasıdır, *hafâ* onun sıfat ve fiillerinin fani ol-

(*) Burada "Kâfirlere sen atmadın, Allâh attı" ayetine telmih yapılıyor. (Enfal,17) (çev.)

masıdır, *ihtifâ* ise bu iki fenanın fâni olmasıdır. Yahut, başka türlü söylersek, *sırr* Zât'ta fani olmaktır ki, bu ilk yolculuğun (sefer) başı ve ikinci yolculuğun sonudur. *Haf*â Uluhiyette fâni olmadır, *ahf*â ise bu iki fenânın fena bulmasıdır ve bu suretle "velilik çemberi" (*dâiretu'l-vilâye)* ve ikinci yolculuk son bulur. Onun fenâ bulması bittikten sonra üçüncü yolculuk başlamaktadır.

Üçüncü yolculuk Hakk'tan Hakk'la yaratıklara yapılan yolculuktur (*mine'l-hakk ile'l-halk bi'l-hakk)*. Sâlik bu aşamada fiillerin halleri vasıtasıyla yolculuk yapar. Onun fenâ bulması sona erer ve tam temkini elde eder. Fenânın yerine Allah'ın bekâsını koyar. *Ceberût*, *melekût* ve *nâsut* alemlerinden geçerek tüm bu âlemleri özleri ve muktezâları ile "görür". O, "nübüvvet"in zevkine varır ve Zat-ı ilahi, sıfatları ve fiillerinden ilahi ilimlerin bilgisini elde eder. Fakat o kutsal bir hukuk (şeriat) getirme anlamında peygamberin yasalarını ve emirlerini yerine getirir ve ona itaat eder. Üçüncü yolculuk burada biter ve dördüncüsü başlar.

Dördüncü yolculuk, yaratıktan Hakk'la yaratığa yolculuktur (*mine'l-halk ile'l-halk bi'l-hakk)*. O yaratıkları ve onların eserleri ile muktezalarını müşahede eder. Onların dünyevî ve uhrevi yönden faydalarını da, zararlarını da tanır, O onların, Allah'a döndüklerini ve nasıl döndüklerini bilir... O, bir şeriat getiren peygamber anlamında peygamber haline gelir ve *nebi* adını alır. O yaratıkların fayda ve zararlarına olan şeyleri, onların mutluluğuna veya mutsuzluğuna (bedbahtlığa) neden olacak şeylerin bilgisini getirir. Bunların hepsinde o "Hakk'la beraber"dir, zira onun varlığı "sâdık" bir

hale gelmiş olup yaratıklara dikkatini yöneltmesi Allah üzerinde yoğunlaşmasına engel olmaz...

Önde gelen filozoflar ve bilgeler, *âfâk* (dış dünya, âlem) ve *enfüs* (kendi varlıkları) üzerinde düşünürler ve O'nun işaretlerinin (*âyât*) kendi içlerinde tecelli ettiğini görürler... O'nun kudretinin eserlerinden O'nun Varlığı ve Zâtı'nın zorunlu olduğunu tahkik ederler... Onlar tüm mevcudatı ve tüm kemâlâtı O'nun Varlığına ve Cemâl'ine garkolmuş bir şekilde görürler. Ya da, tüm varlıkları ve güzellikleri O'nun Nûr'undan bir zerre ve O'nun zuhûrunun tecellilerinden bir tecelli şeklinde görürler. Bu, '*ehlullah*' (Allâh ehli)tan olan sâliklerin dört aklî yolculuğundan ilkidir ve yaratıktan Hakk'a doğrudur.

Onlar daha sonra Varlık'a bakışlarını çevirirler ve O'nun asıl hakikatı üzerinde düşünürler. Zamanla onlar için şu açık hale gelir ki, O kendinde (bizâtihi) zorunlu (*vâcib*) varlıktır ve onlar O'nun bu temel zorunluluğundan O'nun cüzleri olmayan bir Birlik'e sahip olduğunu ve İlim, Kudret, Hayat, İrade, Semi', Basar, Kelam ve diğer kemâl sıfatlarına malik olduğunun delillerini çıkarırlar... Bu, sâliklerin dört aklî yolculuğunun ikincisi olup Hakk'tan Hakk vasıtasıyla halk'a yolculuktur.

Onlar daha sonra O'nun Varlığı, İnayeti, Birliği ve Fiili'nin birliği ve O'ndan çokluğun sudûr süreci ile onun nizamı üzerinde düşünürler; ta ki gök akıllarının (*ukûl*), nefslerinin (*nufûs*) zincirleri emredildiği şekilde onlara açılıncaya kadar. Onlar *ceberût* ve *melekût* alemlerini, *mülk* ve *nâsût* ale mini temaşaları sona erinceye kadar en yüksekten en aşağı derecesine kadar temaşa ederler. Ve bu,

Yol'a çıkanların dört aklî yolculuğundan üçüncüsüdür. O Hakk'tan Hakk'la yaratıklara doğru yolculuktur.

Daha sonra onlar, göklerin ve yerin yaratılışını tefekkür ederler. Onların Allah'a geri döneceklerini bilir ve onların fayda ve zararlarıyla ilgili ilme sahiptirler, bu dünyada ve ahirette onlara neyin mutluluk ve keder vereceğini bilirler. Onlar hayatlarının ve tekrar dirileceklerinin bilincindedirler. Onlar kötülüğü nehyedip iyiliği emrederler. Ahiret âlemini tefekkür ederler ve orada cennet ve cehennem, mükâfat ve ceza, sırat, hesap ve mizanın olduğunu bilirler... Bu "Allah ehli"nin yaptığı dört aklî yolculuğun dördüncüsü olup yaratıktan Hakk'la birlikte yaratığa doğru olan yolculuktur.

Esfâr'da, genel ilkelerin, cevher ve arazların tartışılması ilk yolculuğa tekabül eder. Allah'ın Zâtı'nın yine O'nun zatı ve sıfatları yardımıyla kanıtlanmaya çalışılması ikinci yolculuğa karşılık gelir. Ruhî cevherlerin ve bağımsız nefslerin deliliyle ilgili olarak ele alınanlar üçüncü yolculuğa tekabül eder. Nihayet nefsin halleriyle ilgili olan ve Hüküm Günü (Ahiret Günü)nde olacaklar dördüncü yolculuğa karşılık gelir.

Şu halde *Esfâr*, komple bir aklî yolculuktur; o insanın düşüncesini noksanlıktan kurtarmaya ya da *katarsis* (tecrid) aşamasından geçirerek Allah'ı temaşaya ve bulunduğu yerden, sözcüğün hakiki anlamında saf bir metafiziksel bakış açısından görüldüğü şekliyle yaratılmış düzene kadar çeşitli düzeylerde yolculuğa çıkarır. Giderek tabiat felsefesi ve psikoloji bile metafizik hakikatların aynasından görülür. Böylesine engin bir program tabiatı ile yoğun bir hazırlığı gerektirmektedir; işte

Esfâr'ın kendisini incelemeye başlamadan önce mantık, kelam, Meşşai felsefe, İşraki hikmet ve tasavvufun öğrenilmesinin gerekliliği bu yüzdendir. Dahası, bu eserin incelenmesi uzun süreli bir çabayı da gerektirmektedir. Geleneksel çevrelerde en ileri öğrencilere öğretildiği gibi, genellikle bu eseri öğretmek altı yıl almaktadır, sanki tabiat felsefesiyle (*el-ilmu't-tabi'î*) ilgili "yolculuk" ya da kitap imişçesine (genellikle cevherler ve arazlar (*el-cevâhir ve'l-a'râz*) hakkında bir kitap olarak anılır) normal olarak düzenli öğrenim mevsimlerinde okutulmaz. Bu engin hikmet okyanusunun tüm incilerini toplama istidadında olan bazı öğrenciler ve onun tüm sırlarını çözmek için yarışan bazı üstadlar daima varolagelmiştir. "*Esfâr* hocası" (*müderris-i Esfâr)* ünvanı İran'da herkese nasip olmayan büyük bir ünvan olarak kabul edilmiştir. Bugünkü İran'da metnin tamamına gerçekten hakim olan ve akıcı ve sade bir dilin sathının altında gizli bulunan tüm güçlükleri açıklayabilen insan sayısı, bir elin parmaklarını geçmez.[10]

Bu kapsamlı fikrî eserin muhtevası, en güzel şekilde, bazı problemler bir kaç yerde ele alınmış ise de Molla Sadrâ'nın *Esfâr*'daki konuyu ele alış tarzına bağlı kalarak anlatılabilir.[11] Şu halde, onun tezlerinin ve düşüncelerinin bazısını anlamak ve onun tartıştığı tüm problemlerin listesini çıkartmak için *Esfâr*'ın çeşitli bölümlerini birbiriyle ilintilendirmek ve bir konuya ait olup ta çeşitli yerlere dağılmış olan tartışmaları tek bir başlık altında gruplandırmak gerekmektedir.

Esfâr, kitabın anlaşılması için son derece önem taşıyan Molla Sadrâ'nın bir girişiyle başlar. Bu girişte kendisini adım adım "Aşkın Hikmet"in keşfine götüren batınî tecrübelerini anlatır. O aynı zamanda edebî ve parlak bir

üslupla maruz kaldığı sosyal baskılardan ve bazı fakih ve zahirî din otoriteleri tarafından önüne çıkartılan güçlüklerden sözeder. *Esfâr*'ın girişi her şeyden önce manevî (ruhî) bir otobiyografi olması hasebiyle *Sih Asl* adlı eseriyle birlikte mütalaa edilmelidir.

Metafizik ve ontolojiye tahsis edilmiş olan ilk "yolculuk" ya da *sefer,* felsefenin anlamı, felsefenin dalları ve amacına dair ikinci bir girişi içerir. Ardından *merâhil* (*merhale*'nin çoğulu) adı verilen ve aşamalar anlamına gelen on bölüm gelir. İlk merhale yollar anlamına gelen üç *menâhic*'e (*minhac*'ın çoğulu), her *minhac* da çeşitli bölümlere (*fusûl, fasl*'ın çoğuludur) ayrılır. İlk *minhac* özü bakımından varlıkla ilgilidir ve bütün kitabın metafizik ve ontolojik temelini hazırlar. İkinci ve üçüncü *menâhic* farklı vasıflar ve varlık halleriyle ilgilidir ve İbn Sinâ'ya dek geri giden zorunlu (*vâcib*), mümkün (*mümkin*) ve imkânsız (*mümteni'*) varlıklar arasındaki ayrımı içerir; bunun yanında "zihnî varlık" (*vucûd-ı zihnî)* dediği bir kavramı da muhtevidir ki, ona daha önceki Müslüman Meşşai felsefesinde rastlanmaz; bu kavram Molla Sadrâ'nın "Aşkın Hikmet"inin köşetaşı mahiyetindedir. İkinci merhale varlık ve yokluk ile ilgili ilkelerin tartışılmasını içerir ve gerçekte ilkinin bir uzantısıdır.

Üçüncü merhale, önemli bir problem olan *ca'l* ya da doğal olarak nedensellik sorunuyla ilgili olan sebep olunan şey üzerinde sebebin bıraktığı etki ile ilgilidir. Aynı zamanda varlık mertebeleri sorunu ve varlık ışığının "güçlü" ve "zayıf" oluşuna göre sıralanışı bu kısmın son iki bölümünde ele alınmıştır.

Molla Sadrâ varlık konusunu işledikten sonra dördün-

cü merhalede *mâhiyyet* sorununa ve onunla ilgili çeşitli mantıkî kategorilere eğilir. Cins, tür ve türsel farklılık (değişme) problemi tartışıldığından buradan itibaren yazar sûretin maddeyle, nihayet bu kısmın son faslında Platoncu idealarla ilişkisi sorununa yönelir. Bu, Molla Sadrâ'nın *Esfâr* boyunca tekrar tekrar dönüp üzerine eğildiği bir sorundur.

Beşinci merhalede bir kez daha varlıkla ilgili sorunlara dönülür ve birlik (vahdet) ile çokluk (kesret) arasındaki bağlantı, onların zıt anlamları ve ilişkileri ayrıntılı olarak çözümlenir. Aynı ilgi, neden ve etki (sonuç) ile ilgilenen altıncı merhaleye de yansımıştır. Bu *Esfâr*'ın en uzun bölümlerdendir. O her şeyden önce, herşeyin birbirine bağımlılığına ve onların tek olan Allah'a itaatlerinden ve ontolojik bağımlılıklarına dair anlayışının mantıkî bir düşünce içinde üstü örtülü bir şekilde ifadesinden başka bir şey değildir.

Yedinci ve sekizinci merhaleler hareketle ilgilidir; yedinci merhale çoğunlukla ilk muharrik ve O'nun "hareketli" olanla ilişkisi üzerinde dururken, sekizinci merhale, hareketi genel olarak ele alır. Bu, sırasıyla, dokuzuncu merhalenin konusunu oluşturan geçici ve kalıcı *(fânî ve bâkî)* olan arasındaki ilişki, genelde de yaratma sorununa götürür.

Birinci sefer, bir başka uzun bölümle, onuncu merhaleyle sona erer. Bu merhale akıl ve akledilir konusuyla ilgilidir. Bölüm boyunca bütün bilgi sorunu, akıl ile akledilir ve bilen ile bilinen arasındaki ilişki ve bilginin basamakları açıklanır.

"Tabiat felsefesi"yle ilgili olan ikinci sefer, Aristocu mantığın farklı geleneksel kategorileri başlığı altında bu

konunun (tabiat felsefesinin) incelemesini yapar. Bundan ötürü kitap, on kategorinin tanımıyla uğraşan bir giriş (mukaddime) ve münhasıran ayrı kategorilerle ilgili olan *funûn* ("sanat" anlamına gelen *fenn*'in çoğuludur) adı verilen çeşitli bölümlere ayrılmıştır. İlk bölüm (*fenn*) nicelik (*kemm*), niceliğin farklı sınıflandırmaları, hayyız (uzam), mekân, boşluğun (vacuum) mevcudiyeti sorunu vb. konularla ilgilidir. İkinci bölüm, bu (ikinci) sefer'in en yoğunu olup nitelik (*keyf*) ve onun dört-kata bölünmesine ilişkindir. Bu başlık altında farklı dokunma, görme ve işitmeyle ilgili nitelikler, potansiyellik, nefsle bağlantılı nitelikler, daire, geometrik şekil gibi nitelikle ilgili nitelikler vb. işlenmiştir. Nihayet üçüncü bölüm, her durumdan "tabiat felsefesi"yle ilgili sorunları ele alarak tüm diğer kategorilerle ilgilenir. Dördüncü bölüm cevher, cevherin sınıflandırılması, cisimler, cisimlerin özellikleri, heyûla (hyle: madde) ve suret vb. konulara yönelir. Bu bölümde herhangi bir bölümden daha fazla Molla Sadrâ'nın fiziğinin açıklamasını bulmak mümkündür. Beşinci bölüm fizik dünyanın fani tabiatını ve onun daima yenilenmesini söz konusu eder. Yoktan (*ex nihilo*) yaratma sorunu ve âlemin ezelî ve ebedîliği problemi Thales, Anaximenes, Empedocles, Pythagoros, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi isim olarak zikredilen pek çok kadîm filozofun görüşlerini gözden geçirerek tartışır. Aynı şekilde, maddi varoluşun sona ermesiyle ilgili velî ve mistiklerden "aydınlanma ve irfanî keşf ehli"nin görüşleri ayrı ayrı müzakere edilir. Nihayet bu seferin altıncı bölümü, tabiatın kendi metafizik ilkeleriyle ilişkisi, onun ruhlar âleminden sudûrundan önce pasiflik ve alıcılık niteliği ve doğrudan doğruya eşyanın ilahi rahmeti alabilme derecesiyle alakalı olan tüm tabiat hadiselerini ilahi nizama bağlayan bağ, insanı büyüleyen bir üslupla ele

alınır.

"Tabiat felsefesi"ni hallettikten sonra Molla Sadrâ üçüncü seferde Allah'ın zâtı, isimleri ve sıfatlarıyla ilgili ilme yönelir. Bu ilim geleneksel İslamî literatürde "özel anlamında metafizik" (*el-ilâhiyyât bi'l-ma'na'l-ehass*) adı verilir ve Batı dillerine "teodise (*) olarak çevrilebilir. Bu kitap on *mevâkıf*'ı ("durma yeri" anlamına gelen *mevkıf* kelimesinin çoğuludur) muhtevidir ki, farklı geleneksel kaynaklarda ele alınan teodisenin tüm yönlerini kapsar. İlk *mevkıf* Zorunlu Varlık (*vâcibu'l-vucûd*) olan Allah'la ilgilidir. O'nun Varlığı, Birliği ve Zâtının "Basitliği" hakkında farklı kanıtlar öne sürülür. Bu bölümde Molla Sadrâ, kendinden önceki hakîmlerin, özellikle Celâleddin Devvâni ve Seyyid Sadruddin Şirâzi'nin -ki bu ikincisi çoğunlukla Molla Sadrâ'yla karıştırılır- görüşlerine özel bir dikkatle eğilir. İkinci *mevkıf*, Allah'ın hem olumlu (subûtî), hem de olumsuz (selbî) sıfatlarıyla ve sıfatların Allah'ın zâtı ile ilişkisi konusuyla ilgilidir. Son ve en önemlisi olan üçüncü *mevkıf*'ta Molla Sadrâ, Allah'ın âlem hakkındaki bilgisi ile ilgili güç bir konuya dalar. Neredeyse daha önceki tüm felsefe, kelâm ve tasavvuf okullarının görüşlerini anahatlarıyla çizip tartıştıktan sonra Molla Sadrâ, nihayet "Aşkın Hikmet"inin başlıca görünümlerinden birini temsil eden ve Allah'ın eşya hakkındaki bilgisinin onların varlıklarının ya da gerçekliklerinin kendisi olduğu fikrine dayanan kendi ünlü teorisini ortaya koyar.

Bilginin (*ilm*) niteliğini tartıştıktan sonra dördüncü *mevkıf*'ta Molla Sadrâ, diğer temel nitelikteki Allah'ın

(*) Teodise: Dünyadaki kötülüklerin, Allah'a mal edilmesini engellemek amacıyla iyinin gerçekleşmesi için kötünün zorunlu olduğunu savunan ilahiyat ve felsefenin bir dalı. (çev.)

Kudret sıfatına ya da Allah'ın iradesinin nasıl yaratma eyleminde bulunduğu sorununa eğilir. Allah'ın iradesi ve onun ilim sıfatıyla ilişkisi konusunda filozoflar ve Eş'âri kelamcıları arasında uzun süredir devam eden tartışma da enine boyuna müzakere edilir. İki kısa *mevkıf* olan beşinci ve altıncı *mevkıflar* diğer iki temel Sıfât-ı İlâhiyye ile, *Hayât* ve *Sem'* ile ilgilidir; öte yandan daha uzun olan yedinci *mevkıf Kelâm* (*tekellüm*) sıfatını ele alır ve burada vahyedilmiş kitaplar konusu, özellikle de Kur'ân-ı Kerim ve onun bâtinî yönlerinden bazıları ele alınıp tartışılır. Uzunca olan sekizinci *mevkıf*, Allah'ın Rahmeti ile ilahî (küllî) irade ve kaderin bu dünyada nasıl bir ilişki içinde olduklarıyla ilgilidir. Pek çok diğer temel dinî soruna ek olarak iyilik ve kötülük, yani nasıl oluyor da Allah'ın iradesi herşeye hâkim iken, dünyada kötülük varolabiliyor sorunu tahlil edilir. İlahi Hikmetin yaratıklarda, yani hem makrokozmos hem de mikrokozmosta bulunan işaretleri ve herşeyi kuşatan aşk konusu da ele alınır. Dokuzuncu *mevkıf*, Allah'ın fiillerine (*ef'âl*), giderek te yaratma, Logos'la başlayan tezahür dereceleri ve akledilir âlem konularına yönelir. Onuncu ve son *mevkıf*, Allah'ın Zuhurunun sürekliliği ve yaratıkların sonlu, geçici varoluşları sorunuyla uğraşır ve daha sonra yine dünyanın yoktan (*ex nihilo*) yaratıldığına dair dinî inançla onun "ezelî" olduğu yönündeki felsefî görüş -ki zuhur ve yaratmanın kaynağı olarak Allah'ın ezelîyet sıfatıyla ilgilidir- arasındaki çözülmesi güç probleme zorunlu olarak tekrar döner. Geçici ve ebedî olan ya da âlem ve Allah (*hudûs* ve *kıdem*) arasındaki ilişki hususunda Molla Sadrâ, "Aşkın Hikmet"inin bir diğer belirgin yönünü oluşturan cevher-üstü hareket (transsubstantial motion) öğretisine dayanan derin bir kavrayış daha getirir. Bu *sefer* boyunca aklî problemler naklî kay-

naklardan çıkartılanlarla birbirine örülmüş olup Kur'an ve Hadisle bağlantılı hassas problemlerin çoğu açıklığa kavuşturulmuştur.

Esfâr'ın son kitabı yahut *sefer*'i, geleneksel psikoloji (*ilmu'n-nefs)* ve eskatolojiye (uhreviyyat) ayrılmıştır; Molla Sadrâ bu kez *ebvâb* ("kapı" anlamına gelen *bâb* kelimesinin çoğuludur) adını verdiği onbir bölümde nefsin cenin halinden ahirette yeniden dirilmesine ve Allah'la karşılaşmasına kadar geçirdiği tüm aşamaları anlatır. Şunu söylemek mübalağa sayılmamalı ki, İslam tarihinde başka hiçbir eser bu konuyu bu derece genişlemesine ve derinlemesine ele almamıştır. O *Şifâ*'ın *Tabi'iyyât* kısmının altıncı kitabında İbn Sinâ'nın sistematik yaklaşımını, *Futûhâtu'l-Mekkiyye* adlı kitabında İbn Arabi'nin İşrâkî kavrayışlarıyla birleştirir ve birincisinden çok ikincisine özü itibariyle yakın düşer.

Dördüncü *sefer*in ilk bölümü (*bâb*) nefsin tanımı ve varlığına dair getirilen delillerle başlar. Nefsin varlığı kanıtlandıktan sonra Molla Sadrâ, ikinci *bâb*'da maddeden bağımsız ya da "ölümsüz" olduğunu iddia ettiği hayvanî nefse eğilir. Vücudla kenetlenmiş olan hayvanî nefsin çeşitli güçleri ele alınır. Oldukça uzun süren üçüncü bölümde, tüm melekeleri sıralanıp tasvir edilen nebatî nefs hakkında geniş bilgiler verilir. Dördüncü *bâb*'da Molla Sadrâ hayvanî nefse geri döner ve ona mahsus melekeleri ele alır. Dış duyular anlatıldıktan sonra keşf konusuna özel bir dikkat sarfedilir. Dış duyuların işlevi açıklandıktan sonra beşinci *bâb*'da iç duyulara dönülür; *Sensus Communis* (sağduyu) ile başlayıp geleneksel psikolojinin diğer iç melekelerine kadar uzanır. Molla Sadrâ özelikle nefsin birliği ve onun insanın içindeki tüm melekelere mâlik olduğu konusu üzerinde durur. Ayrıca

İbn Sinâ'nın nefs hakkındaki görüşlerinden bazılarının da eleştirisini yapar.

Altıncı bölümde katarsis (*tecerrüd)* hali ve nefsin maddeden tamamen bağımsız olduğu ispatlanır. Öte yandan Molla Sadrâ, yedinci bölümde nefsin cismanî âlemle olan ilişkisini ve nefsin oluşumuyla ilgili güç bir problemi ele alır. Sekizinci bölümde tenasühe ve benzeri fikirlere inananların görüşleri tartışılıp reddedilir.

Yolculuğun son üç bölümü, insan nefsi için olabilecek en yüksek mükemmeliyet halleri ve ruhî ve cismanî haşr gibi en hassas ve nazik konulara yönelir. Son *bâb*'da, cismani haşr konusuna eğilen Molla Sadrâ, ahiretle ilgili Kur'an'ın öğretilerine döner ve kabir azabı ya da sürurunun, herşeyin yeniden dirilmesinin, Saat (Kıyamet Vakti)nin, İsrâfil'in Sûr'u üflemesinin ve küçük ve büyük "hükümler"in anlamını açıklar. Cennet ve cehennemde yaşanacaklar, bunların anlamları ve cennetin çeşitli makamlarına ulaştıracak kemalât basamakları da açıklanır. Eser, cennet ve cehennem ehlinin durumları üzerine bir bölüm ve İbn Arabi'nin *Futûhâtu'l-Mekkiyye*'sinden yapılan bir alıntıyla sona erer.

* * *

Geleneksel öğretileri anlatan bu dev eserin pek çok şerhinin yapılması kadar tabii bir şey olamazdı. Son üçyüzyıl içinde pek çok önde gelen hakim, *Esfâr*'ın bazı bölümlerine, bazan da tümüne şerhler ya da talikatlar yazmıştır. Bazıları herkesçe bilinmektedir; diğerleri ise, tıpkı geçtiğimiz bir kaç yüzyılda kaleme alınmış diğer pek çok eserin başına geldiği gibi İran, Pakistan ve Hindistan'daki kütüphane köşelerinde kendilerini inceleyecek araştırmacıları beklemektedir. *Esfâr*'ın yazma nüsha-

larının çoğu, sözkonusu nüshadan yararlanan hoca ya da talebelerin düşüncelerini yansıtan sayfa kenarına el yazısıyla alınmış notları ihtiva etmektedir. Bazan birbiri ardından gelen hakimlerin talikatları son üçyüz yılda İran'ın düşünce hayatında *Esfâr*'ın oynadığı kesintisiz rolü onaylarcasına tek bir yazma nüsha içinde münde-miç bulunmaktadır. *Esfâr*'ın en ünlü şerh ve haşiyeleri şu şahıslara aittir: Aka Muhammed Bidâbâdi, Molla Ali Nûri İsfahani, Molla İsmail Isfahanî, Hâci Molla Hâdi Sebzivâri, Molla Ali Müderris Zunûzi, Aka Muhammed Rıza Kumşa'i, Mirza Hâşim Gîlanî, Reşti Eşkivâri, Molla Aka Kazvinî, Mirza Muhammed Hâşim Mûsavi Hansâri, Muhammed İbn Ma'sûm Zencanî ve Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî.[12] *Esfâr*'ın en kapsamlı talikatı birinci, üçüncü ve dördüncü seferleri kapsayan ve *Esfâr*'ın taşbaskısı neşrinin kenarında basılmış olan Sebzivâri'ninkidir. Sebzivâri'ninkinden sonra en genişi, pek çok geleneksel otoritenin bu eser üzerine yazılmış en derin ve en nâfiz şerh kabul ettiği Molla Ali Müderris Zunuzi'ninkidir. Çağdaş hakim Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâi'nin talikatları -ki *Esfâr*'ın son neşrinin dipnotları olarak yayınlanmıştır- bu eski talikatların çoğuna başvurduktan sonra yazılmış olup halihazırda bu değerli eserin şerhlerinin son derece kabarık listesine önemli bir ilaveyi de kapsamaktadır.

NOTLAR

1. Sözkonusu pasaj aşağıdaki gibidir: "Il a ecrit de plus quatre livres de voyages." Comte de Gobineau, *Les religions et les philosophies...*, Paris, 1866, s. 81. "Molla Sadrâ'nın en ünlü iki eseri *Esfâr-ı Erba'a* ya da "Dört Kitap" ve *Şevâhidu'r-Rububiyye*'dir". E.G. Browne, c. IV, s. 430.
2. Bk. Corbin'in *Le livre des....'*e yazdığı Giriş'e, s. 30.
3. Bk. S. H. Nasr, "Mullâ Sadrâ as a Source for the History of Muslim Philosophy", *Islamiç Studies* içinde, 11. bölüm.
4. Arşî'nin anlamıyla ilgili olarak bk. Suhreverdi'nin *Opera Metaphysica et Mystica*'sına Corbin'in yazdığı Önsöz, c. I, Tahran, 1976, s. LIII-LIV.
5. Allah'ın eşya hakkındaki bilgisini tartışırken Kayserî, "Muvahhidlerden, müteal ilahi hikmet (*el-hikmetu'l-ilâhiyyeti'l-muteâliye*) görüşünde olanlara göre (Allah'ın eşya hakkındaki bilgisi) O'nun bir yönüdür" der. Kayseri'nin *Kitâb Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, Tahran, 1299 (Hicri-Şemsi), s. 15.
6. Bk. Marco Pallis, *The Way and the Mountain*, Londra, 1960.
7. İbn Arabi'nin sözkonusu eseri 1948'de Haydarâbâd'da basılmış olan *Kitabu'l-isfâr' an netâicu'l-esfâr*'dır. Aynı zamanda bk. O. Yahya'nın *Histoire et ciassification de L'oeuvre d' İbn Arabi*, (Şam, 1963)nin birinci cildinin 318-319. sayfalarına. *Sefer* kelimesinin anlamı içinse, bk. *el-Istılâhatu's-sûfiyye, Resâil-i İbn Arabi* içindek 20 nolu risale, Haydarâbâd, s. 2.
8. Bk. *Esfâr*, c. I, s. 13.
   "Bil ki, ariflerden ve velilerden olan sâlihler için dört sefer (*esfaru'l-erba'a*) vardır."
9. *Esfâr*, c. I, s. 13-16.
10. Molla Sadrâ üzerine çalışan önde gelen bir otorite ve *Esfâr*'ın hocaları olan çağdaş üstadlardan Hazret-i Ayetullah Seyyid Ebu'l-Hasan Râfî'i Kazvinî ve Allâme Seyyid Muhammed Huseyin Tabâtabâî'yi özellikle zikretmeliyiz; her ikisi de İran'da genç bir hakîmler nesli yetiştirdiler. Biz *Esfâr'*ı ve öbür geleneksel metinleri incelemenin ender bahtiyarlığına, yıllardır her iki üstadın yanında eriştik ve Molla Sadrâ'nın öğretilerine şayan-ı hayret hâkimiyetlerine şahit olduk.

11. Litograf baskıya göre *Esfâr*'ın bölümlerinin başı ve sayfa düzenleri M. I. Ayetî tarafından hazırlanmıştır. "Fihrist-i ebvâb ve fusûl-i kitâb-ı esfâr", *Mullâ Sadrâ Com. Vol.*, s. 63-106.

12. *Esfâr* daima Arapça nüshası gözönünde bulundurularak incelenmiş ve burada zikredilen talikatların tamamı Arapça yazılmıştır. Fakat bu yüzyıl zarfında Farsça ve Urduca'da da *Esfâr*'ın muhtevasını tanıtmak amacıyla çalışmalar yapılmıştır. Dördüncü *sefer*'in bir çevirisi ve açıklamalarının bir özeti J. Muslih'in *Felsefe-yi âli yâ hikmet-i Sadr-u'l-müteellihîn* adlı kitabında verilmiştir. (bk. 2. bölüm, 39. pasaj). İlk *sefer*'in bir Urduca çevirisi iki cilt halinde Seyyid Menâzir Ahsen Gilânî tarafından yapılmıştır: Haydarabad, 1941-42

BÖLÜM 4

FİKİR VE ÖĞRETİLERİNİN KAYNAKLARI

Molla Sadrâ'nın fikir ve öğretilerinin "kaynakları"nı tartışırken her şeyden önce "kaynak" kelimesinin anlamını araştırmamız gerekmektedir, zira biz burada tarihî sebepler ve etkilerle ilgilenmediğimizden, Molla Sadrâ'nın aklî vizyonunu daha önce varolan bir takım fikirlerin basit bir karışımına indirgeyemeyiz. Hiçbir tarihî araştırma önceki dönemlere ait eserlerde onun "kaynaklar"ının tümünü keşfetme imkânını bize bağışlamaz; zira böyle bir şahsiyet bazı tarihî nedenlerin "sonucuna" indirgenemez. Şurası muhakkak ki, Molla Sadrâ İslam irfanının kaynağından kana kana içmiş ve kendinden önce gelmiş hem müslüman, hem gayri müslim çok sayıda bilge ve filozofun eserlerine derinlemesine nüfuz etmişti. Fakat onun öğretilerinde ilham ve sezgi *(zevk)* ya da ilk bilge ve filozoflardan alınan fikirlerin cevherini eşyanın yeni bir metafizik vizyonunun unsurlarına dönüştüren bir "dikey neden"in varlığını her zaman gözlemlemek mümkündür.

Molla Sadrâ, İslam'da yeni bir düşünce okulu kurdu; bu demektir ki o, yeni bir perspektif getirebilecek güçte bir düşünürdü. Fakat onunkisi bireyci bir yaratış olmayıp geleneksel bir hikmet olduğundan, esas olarak onun kendisinden önceki bilgelerin başka şekillerde formüle ettikleri aynı ebedî ve ezelî hakikatı yeniden dile getirdiği de söylenebilir. Onun "Aşkın Hikmet"i *philosophia perennis*'in (ezelî hikmetin) bir diğer versiyonu, fakat özellikle hemen tüm geleneksel İslamî ilimleri kuşatacak kadar zengin bir versiyonudur. Tabii ki, bizzat "gelenek" kavramının işaret edip gerektirdiği gibi, daha önceki kaynaklardan uyarlanma ve ödünç alma olmuştur, ancak daima bu alınan malzemeyi yepyeni bir ışık altında görünür kılan bir "yeniden-yaratma" (recreation) ve dönüştürme sözkonusudur. Bu ışık, daha önceki kaynaklardan basitçe bir ödünç almadan değil, fakat Molla Sadrâ'nın varlığının ve aklının (intellect) aydınlanmasından ve yukarıdan alınan ve genellikle onun *arş-ı alâ*'dan geldiğini söylediği ilhamdan kaynaklanıyordu.

Modern Batının tarihselcilik hastalığından etkilenmiş birkaç bilim adamı ile şimdilerde bazı Doğulu alimler Molla Sadrâ'nın eserlerinin zikredilmeyen aslî kaynaklarına "inmeye" çalışmış ve onun kaynak zikretmeksizin bu kaynakları kendine mal ettiğini söylemişlerdir. [1] Bu yazarlar herşeyden önce şunu unutmaktadırlar ki, geleneksel ilimlerde müellifin adını zikretmeksizin alimlerce genel olarak bilinen kadîm eserlere işaret etmek bir adettir; ikinci olarak, bir düşüncenin izlerine (örneğin düşünenle düşünülenin birliği *(ittihâdu'l-âkil ve'l-ma'kul)* gibi) daha önceki yazarlarda raslanması o fikrin Sadruddin'in eserlerinde geliştirilmesinin önemini ve onun kavradığı şekliyle topyekün eşya şemasında

böyle bir fikrin kazandığı önemi azaltmaz; nihayet üçüncü olarak tıpkı diğer pekçok geleneksel müslüman alim gibi Sadruddin de Hz. Ali (r.a.)'nin şu ünlü sözünde dile getirilen öğretiye deruni bir yakınlık içindeydi: "Söyleyene değil, söylenene bak".[2]

En azından tarihî açıdan Molla Sadrâ'nın "kaynakları"nı tartışmak isteyen bir kişinin, sözkonusu öğretilerin geleneksel karakterini ve hakikatın orijinalitenin üstünde olduğunu, Molla Sadrâ'dan önceki diğer bilgeleri kucaklayan manevî bir evrene aidiyet duygusunu ve nihayet, kendisinden önceki çeşitli İslam düşünce okullarının tümünü bilinçli olarak birleştirmeye çalışan Sadruddin'in terkib etme gücünü hiç aklından çıkarmaması gerekir. Aynı zamanda Molla Sadrâ'nın, amaçlı olarak pek çok değişik Müslüman kaynağa ya tartışmak ya da reddetmek amacıyla serbestçe değindiği eserleri (örneğin *Esfâr*) ile yalnızca kendi fikirlerinin yer aldığı eserleri arasında bir ayrım yapmak da oldukça önemlidir.

Ancak tüm bu etkenler gözönünde bulundurulduktan sonra, dehasının ve düşünce geleneğinin bilincinde olarak Molla Sadrâ'nın eserleriyle ilgili yapılan bir inceleme ünlü bir metafizikçi olmasının yanısıra onun İslamî ilimlerin çeşitli dallarıyla ilgili geniş bilgiye sahip önemli bir âlim olduğuna da açıklık kazandırır.[3] Bu, İran'ın pek çok geleneksel hakîminin modern çağlardan önce yabancı olmadığı bir husustu; onlardan bazıları, *Esfâr*'ın bazı bölümlerinin kaynaklarını ilk İslamî eserlere kadar geri götürmeye ve Molla Sadrâ'nın kendisinden önceki önemli fikrî şahsiyetlerle akrabalığını kurmaya çalışıyorlardı.[4] Molla Sadrâ'nın ilk kaynaklara dair genişlemesine ve derinlemesine bilgisi ve onun harikulade hafızası çağdaş hakimler bir yana, daha sonraki tüm hakimleri de

hayrete düşürmüştür. Onun eserlerini tanıyan herkes, hiçbir Müslüman hakimin herhangi bir zamanda onun kadar geniş bir şekilde eser tetebbu etmemiş ve hikmet konusunda yazılmış hiçbir eserin *Esfâr* kadar İslam felsefesi, kelâmı ve irfanının zengin bir kaynağı durumuna yükselmemiş olduğunu anlar.

Molla Sadrâ'nın "Aşkın Hikmet"ine malzeme sağlayan geleneksel ve aynı zamanda "tarihî" bir ortamın başlıca kaynaklarına dönersek, işe İslam geleneğinin kaynaklarıyla, yani Kur'an ve Hadisle başlamamız gerekir. Kur'an-ı Kerim'i Moll ı Sadrâ kadar derinliğine anlayan muhtemelen ikinci bır Müslüman filozof ve hakim yoktur. İbn Sinâ'nın bazı Kur'an ayetleri üzerine kısmî tefsirler yazdığı ve Sühreverdi'nin Kur'an ayetlerini kendi felsefi ve hikemî açıklamalarına delil olarak getiren ilk Müslüman hakim olduğu doğrudur. Fakat daha önceki hakimlerin hiçbiri Kur'an-ı Kerim'in metninin incelikleri ve tefsir geleneğinin tamamıyla Sadruddin kadar içli dışlı olmamışlardır. Sadruddin Kur'an-ı Kerim'in batınî anlamını açıklarken filozofların okulundan çok İbn Arabi, Abdurrezâk Kâşânî ve diğer önde gelen irfanî müfessirler ve ruhî hermenötik *(te'vil)* üstadlarının çizgisine yakındır. Onun Kur'an'ın batınî anlamıyla ilgili incelemeleri ayrı bir incelemede ele alınmaya değecek kadar çoktur. Fakat Kur'an'ın onun üzerindeki etkisi, onun şeklî tefsirleriyle sınırlı değildir. Kur'an ayetleri bütün eserlerinde bolca zikredilir ve Kur'an'ın ruhu ve ışığı (nûru) eserlerinin hemen her sayfasında ışıldar. Kur'an'ın doğrudan etkisi hesaba katılmadan onun eserleri anlaşılamaz.

Sadruddin aynı zamanda Sünni olsun, Şii olsun Hadis literatürüne de hakimdi ve yalnız Şii otoritelerden değil,

yeri geldikçe İbn Abbâs gibi Sünni râvilerden de hadisler zikrediyordu. Şii hadis kitaplarına gelince, onun öğretileriyle bu kitaplar arasındaki yakın ilişki en iyi biçimde şaheserlerinden biri olan Küleyni'nin *Usûlu'l-Kâfi*'sine yazdığı tamamlanmamış şerhinde görülür. Fakat diğer eserlerinde de yalnız Küleyni'den değil, Şeyh-i Sadûk olarak da bilinen İbn Bâbuye'nin *Kitâbu't Tevhid*, *Kitâbu'l-İ'tikadât* ve *Me'âniu'l-Ahbâr*'ı gibi kaynaklardan da aldığı daha hikemî (sapiential) ve batınî hadislere de sık sık atıflarda bulunur. Diğer tüm İslamî öğretiler gibi Molla Sadrâ'nın "Aşkın Hikmet"i de Kur'an-ı Kerim'in mesajını tamamlayan ikinci bir kaynak olarak Hadis'e dayanır. Sadruddin için hadis, Kur'an gibi çeşitli batınî anlam düzeylerine sahiptir ki, ona ancak, kutsal metnin iç anlamı önüne açılmadan önce kendi varlığının iç tabakalarını araştıran kişiye açan batınî aydınlanmanın yardımıyla erişilebilir.

Molla Sadrâ aynı şekilde diğer dinî ilimlere de oldukça aşinaydı; özellikle de hemen bütün delillerine vakıf olduğu kelâm ilmine. O kelâm ilmini bilinçli olarak ve diğer felsefecilerin *(felâsife)* çoğunda görülen şiddetli muhalefete ve tartışmalara dalmadan inceledi. Reddettiği kelamî görüşler olduğu gibi, kendi dünya görüşüne dahil ettiği öğretiler de oldu.[7] Şunu da kaydetmeliyiz ki, her ne kadar tepeden tırnağa Şii düşüncesiyle doluysa da, Molla Sadrâ Sünni kelâmına da Şii kelamı kadar vakıftı. Molla Sadrâ Eş'âri, Gazâli, Fahruddin Râzi ve Adududdin İci gibi klasik Eş'âri kelamcılarına sık sık atıflarda bulundu; kelamcılar arasındaki, özellikle Gazâli ve Fahruddin Râzi'nin görüşleri arasındaki farklılıkların ve onların İslam felsefesi tarihindeki saygın rollerinin de farkındaydı. Bu kategori içinde özellikle, erken dönem İs-

lam düşüncesinin bir özeti mahiyetinde olan ve Molla Sadrâ'nın ilk dönem kelâm ve felsefe okulları hakkındaki bilgilerinin çoğunun kaynağı olan *el-Mebâhisu'l-Meşrikıyye*'nin yazarı olan Fahruddin'in eserlerinden çokça yararlanıyordu. Cürcâni'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı da Sadrâ'nın eserleri üzerindeki etkisi tamamen hissedilen kelamî bir eser olarak belirtilmelidir.

Molla Sadrâ'nın *Esfâr*'da ilk üstadlarının çoğundan alıntılar yaptığı Mutezile okuluyla da aşinalığı vardı. Ya doğrudan Mutezilî metinlerden ya da dolaylı olarak Şii kaynaklarından alınmış bazı Mutezili tezler Sadruddin'in eserlerinde göze çarpar. Fakat Eş'âri kelâmı, her şeye rağmen *Esfâr*'ın ve Molla Sadrâ'nın diğer eserlerinin aklî tartışmalarında Mutezile düşüncesinden daha hakim bir rol oynar durumdadır.

Şii kelamına gelince, bu alandaki Molla Sadrâ'nın başlıca kaynağı, tabiatıyla Nasruddin Tûsi'nin *Tecrid*'i ve Allâme Hilli, Şemsuddin Fahri, Fahruddin Semâki, Sadruddin Daştaki ve Gıyasuddin Mansur Daştaki gibi kişilerin bu esere yazdığı şerhler ve haşiyelerdir. O, kelama olduğu kadar bir anlamda felsefe alanına da ait olan eserlere, yani Tûsi'nin zamanından onun zamanına kadar bu temel metin çevresinde oluşmuş olan geniş literatüre tamamen aşinaydı. Dahası Molla Sadrâ, dokuzuncu/onbeşinci ve onuncu/onaltıncı yüzyıla ait felsefî ve mistik karakterli diğer Şii kelamına ait eserler -ki bunlar Celâleddin Devvâni, Daştaki ailesi ve Seyyid Haydar Amûli gibi kişilerin eserleridir- ile de haşır neşir olmuştu. Felsefi muhakeme metodlarını işlemeye ve geleneksel felsefenin değişik konularıyla bizzat ilgilenmeye başlayan ya da marifet ve tasavvufu kelâmla birleştirmeye çalışan bu tür Şii kelamına ait eserler, Molla Sadrâ'nın

kapsamlı düşünce binasını üzerine oturttuğu ana direklerden biridir.

Molla Sadrâ'nın Şii kelamına dair bilgisi kelam ile belirli bir felsefe türünün İslam tarihinin erken bir döneminden itibaren geliştiği Şiiliğin İsmâili kolunu da kapsıyordu.[8] Molla Sadrâ, İsmailî yazarlardan, özellikle Hamiddudin Kirmâni ve onun *Rahat'ul-Akl'*ı ile, her ne kadar açıkça İsmâilî yazarlar tarafından kaleme alınmışsa da sonradan İsmailî dinî literatüre dahil olan İhvân-ı Safâ'nın *Resâil*'inden de etkilenmişti. Herşeyin içerisinde "varlığın akışı" *(Sereyânu'l-Vucûd),*cismanî alem içine tabiatın kudretinin nüfuzu ve ruhun bedenle birlikte yaratılması gibi konularda Hamiduddin'in Molla Sadrâ üzerindeki etkisi iyiden iyiye hissedilmektedir. Felsefî konularla ilgili Kur'an ayetlerini ele aldığı *Resâil*'e gelince, bu kitapta aşkın evrensel gücünü, ahiretle ilgili bazı sorunları tartışmakta ve Molla Sadrâ'nın, eserlerinde aralarında çarpıcı paralellikler kurduğu makrokozmosla mikrokozmos arasında karşılaştırmalar yapmaktadır.

Tasavvufta mündemiç İslam'ın batınî öğretilerine eğilen birisi, Molla Sadrâ'nın bütün tasavvufî öğretilere de vakıf olduğunu görerek hayrete düşer. Molla Sadrâ'nın eserleri, tahmin edilebileceği gibi tasavvufî gelenekten hem ilk sufi eserleriyle olan tanışıklığı aracılığıyla "yatay" ve tarihî olarak, hem de kendisi bütün tasavvufun ebedî kaynağı olan Hakikat ile teması aracılığıyla "dikey" olarak derinden etkilenmiştir. Sadruddin tasavvufî eserlerin hemen her türüne vakıftı. O, *Kûtu'l-Kulûb*, *Menâzilu's Sâirin*, *Avârifu'l-Maârif* ve *İhyau Ulûmu'd-Din* -ki bunların Molla Sadrâ üzerindeki etkisi özellikle dikkate şayandır- gibi ahlakî ve amelî karakterli erken

dönem tasavvuf metinlerinden sık sık alıntılar yapar.[10] Bundan başka onun Ayne'l-Kudât Hamedâni'nin *Zübde*'si ve Alau'd-Devle Simnâni'nin eserleri gibi daha teorik tasavvufî eserlere de aşina olduğu görülmektedir.

Molla Sadrâ İran tasavvufî şiir geleneğini de, onun merkezlerinden biri olan Şirâz'da doğmuş biri olarak yakından tanıyordu. Ama Fars kültür dünyası içinde sık sık alıntılar yaptığı eser, Mevlâna Celâleddin Rûmi'nin *Mesnevi*'sidir. Bu eserden pek çok beyit onun eserlerini süslemekte ve yer yer mantıkî akıl yürütme aracılığıyla kanıtlamaya çalıştığı bazı aklî delilleri güzel bir beyitle açıklığa kavuşturduğu bu tükenmez hikmet hazinesine başvurmaktadır. Sadruddin'in maneviyat alanındaki özelliği hem Rûmi tipinde, hem de İbn Arabi ve izleyicilerinin tipinde bir tasavvufu kendisinde kaynaştırmış olmasıdır. Sonraki yüzyıllarda Sadruddin'in en ünlü öğrencisi olan Hâci Molla Hâdi Sebzivâri, tıpkı üstadı gibi Muhyiddin İbnu'l-Arabi'den derinden etkilenirken *Mesnevi*'ye bir şerh yazmaktan da geri kalmamıştır.

Rûmi ve diğer üstadların önemine rağmen, eserleri İslam irfanının bu Endülüslü şeyhine yüzlerce atıf içeren Sadruddin'i en köklü ve derinden etkileyen, İbn Arabi okulunun tasavvuf anlayışı olmuştur. Molla Sadrâ sık sık *Fusûsu'l-Hikem* ve *Futûhâtu'l-Mekkiyye*'den iktibaslar yapar, özellikle de âhiret ve kıyametle ilgili bahislerde. Gerçekten de, daha önce zikrettiğimiz gibi (s.87), nefs (ruh) ve onun oluşumuyla ilgili olan *Esfâr*'ın son kısmı *Futûhât*'tan uzunca bir pasajla sona ermektedir. Molla Sadrâ İbn Arabi bilinmeden anlaşılamaz ve Şeyhu'l Ekber'in öğretilerinin etkisinin en önemli yarıçaplarından birisi Molla Sadrâ ve okulunda aranmalıdır.[11]

İbn Arabi'den başka İbn Arabi okuluna mensup olanlar ve onun en büyük şârihleri de Molla Sadrâ tarafından gayet iyi bilinmekteydi. *Esfâr*'da *Fusûs*'un belli başlı şarihlerinden biri olan Dâvud-u Kayseri'ye ve Hamza Fenâri (Molla Fenâri) ve onun *Nefâhât*'ına, Sadruddin Konevî ve *Mefâtihu'l-Gayb*'ına atıflar vardır; bunlar tamamen İbn Arabi okuluna mensup kişilerdir. İbn Arabi'yi Molla Sadrâ kadar tanıyan çok az müslüman düşünür vardır ve çoğunlukla onun eserleri vasıtasıyladır ki, İbn Arabi'nin etkisi daha sonraki İran hakimleri ve âriflerine ulaşmıştır.

Felsefe alanında ise Molla Sadrâ'nın İslamî olsun, İslam öncesi olsun çeşitli felsefe okullarıyla tanışıklığı gerçekten hayret verici bir düzeydedir. Eserlerinde Yunan ve İskenderiye okullarından ve Pre-Sokratiklerden tutun da Platon ve Aristoteles'e ve Yeni-Platonculara (Nev-Eflâtuniyye) ve hatta Stoacılara kadar uzanan kaynaklara işaretler vardır. Fakat asıl önemli olan husus, Molla Sadrâ'nın İşrakî geleneği ve düşünceyi iyi bilmesinden kaynaklanan Pre-Sokratiklere duyduğu saygıdır. O, İbn Hindû ve İbnu'l-Fâtik gibi Arapça antolojilerde Pre-Sokratiklerle ilgili zengin malzemeden haberdar olmalıdır. Bazı yerlerde bu Yunan bilgelerinin öğretilerine oldukça derin yorumlar da getirmektedir; sözgelimi Thales'in suyunu, kâinatın temel psiko-spritüel cevheri olarak- salt bir fiziksel element olarak değil- yorumlar ve bu suyu Sufilerin "Rahman'ın Nefesi" (*nefesu'r-Rahmân)* kavramıyla özdeşleştirir. [12]

O, Pre-Sokratikler arasında Pythagoras'a (Fisagor) özel bir önem verir. Pythagoras'ı yine Sühreverdi'yi ve İşrakileri izleyerek bir bilge ve hakim modeli olarak kabul etmektedir. Molla Sadrâ'nın eserlerinde *Risâletu'z-Ze-*

hebiyye'ye (Altın Beyitler) atıflar bulmak mümkündür. Öğretilerindeki Pythogoryen (Pisagorcu) damar aslında yalnız İşrâkî unsurlara kadar değil, aynı zamanda İhvân-ı Safâ'nın *Resâil*'i gibi eserlere kadar geri götürülebilir. Saf metafizik planında bu Fisagorcu renk, İslam'da İslam medeniyetinin ömrünün henüz başları sayılabilecek bir tarihte İslam batınîliğinin bazı boyutlarıyla bütünleşmiş olan Pythogaryen öğretilere duyulan bir yakın sempati ve cazibeden dolayıdır. Pythagoryen hikmetin matematiksel sembolizmi, ahenk ve birlik fikri, biçimsel olarak ahenk ve birlik kadar matematiksel sembolizmin de son derece önemli bir role sahip olduğu İslam'ın metafizik yapısına benzerlikler göstermektedir.[13]

Platon'a gelince, Molla Sadrâ onun fikirlerinden pek çoğunu dikkate değer bir şekilde anladığını gösterir ve "Platoncu idealar" ve mekân kavramı gibi Platon'un temel tezlerinden bazılarını *Esfâr*'da ve başka eserlerinde ele alır. Diğer müslüman filozoflarla birlikte. Platoncu felsefe hakkındaki bilgisini başlıca *Timaeus*'tan edinmişti. Fakat hiç kuşkusuz o, Platon'un diğer *Diyaloglar*'ından bazılarını da okumuştu ve gerçekten de *Esfâr*'da *Phaedo* diyaloğuna doğrudan atıflar vardır.

Müslüman selefleri gibi Molla Sadrâ da, diğer Yunan filozofları arasında en fazla Aristoteles'i tanıyordu, fakat onun tanıdığı Aristoteles gerçekte Stagyeralı kişiden çok Plotinus ve Proclus(un karışımı) idi. Muhakkak ki, Molla Sadrâ kendinden önceki Meşşailer kadar Aristoteles'i tanıyordu ve bu yüzden de (Aristoteles'in) ***Metafizik*, *Fizik*, *Ruh Üzerine*** gibi eserlerini ayrıntılarına varıncaya kadar incelemişti. Ancak Molla Sadrâ'nın sık sık iktibaslar yaptığı "Aristoteles" tümü de Yeni-Platonculukla iliş-

kili eserler olan *el-Ma'rifetu'r-Rubûbiyye* (İlahi Bilgi Üzerine), *Usûlûciyâ* (Teoloji) ve *Kitâbu't-Tefâha (Liber da Pomo)*'nun yazarı olan Aristoteles'tir. Çoğu ilk dönem Müslüman filozofun durumunda olduğu gibi, Molla Sadrâ'nın "Aristotolesci" kaynaklarla tanışıklığı Yeni-Platonculuğu da ihtiva eder.

Molla Sadrâ bir dereceye kadar muhtemelen Galen'in eserleri gibi dolaylı kaynaklar aracılığıyla Stoacı mantık ve tabiat felsefesinin motiflerinden bazısından da etkilenmişti. Fakat asıl can alıcı nokta, onun Stoacı (*revâkî*) sözcüğünü, kendisinden birkaç yüzyıl önceki bir geleneğin kemal noktası anlamında kullanmasıdır. İslam'da Stoacılık üzerine son yıllarda yapılan çeşitli incelemelere rağmen, *revâki* teriminin nasıl olup ta İslam felsefesinin son dönem okullarında tedrici olarak yalnız Meşşai değil, fakat yerine göre İşraki okulun da kendisine dayandığı kutlu ve yüce hikmet anlamına gelmeye başladığı, henüz açıklığa kavuşmamış bir konudur. Çok daha gariptir ki, Stoacılık, en azından antik dünyada bulunan türüyle, özellikle metafizik ve marifetle (irfanla) alakasız bir akım olarak bilinmiştir. Fakat Molla Sadrâ sık sık *Esfâr*'da ve başka yerlerde üç hakimler tabakasından sözeder: Meşşailer, İşrâkiler ve revâkiler (Stoacılar). Başka yerlerde ise o *revâki* terimini adeta *işrakî* terimiyle eşanlamlı olarak kullanmaktadır.[15] Ne var ki, *revâki* kelimesinin niçin Molla Sadrâ ve onun okuluna mensup diğer hakimlerde böyle bir anlam kazanmaya başladığını daha kapsamlı araştırmalar ortaya koymadıkça, onun eserlerinde *revâki* sözcüğünün salt kullanılmış olmasının, Stoacılıkla bağlantısını aydınlatıcı bir faktör olarak görülmemesi gerekir. Molla Sadrâ'nın fikirlerinin Stoacı kaynaklarla bağlantısı, yalnız İslam

felsefesinin son döneminde kazandığı anlamla *revâki* teriminin kullanımından ziyade sözkonusu fikirlerin cevherinden çıkartılmalıdır.[16]

Molla Sadrâ'nın kendinden önceki İslam felsefesi hakkındaki bilgisi, tabii ki, onun Yunan kaynaklarıyla olan aşinalığından çok daha engin ve tamdır.[17] Molla Sadrâ Meşşai okulun tarihinden el-Kindi'yi okumuş olup onun din ile felsefe yahut vahiy ile akıl arasındaki ilişki sorununa getirdiği çözümden haberdardı, fakat onun eserlerine nadiren atıflarda bulunmuştur. Ama Fârâbi'yi çok daha yakından tanıyordu ve özellikle *Fusûl el-Medeni* ve *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinden sık sık alıntılar yapmaktadır. Molla Sadrâ, eserleri yavaş yavaş İslam düşünce hayatının ana damarından uzaklaşmış olup şimdilerde tekrar gün ışığına çıkmakta olan Ebu'l-Hasan el-Amiri'yi de tanıyordu. Molla Sadrâ Amiri'yi büyük bir fikrî şahsiyet olarak görüyor ve zaman zaman *el-Amad ale'l-abad* (modern dönemde henüz basılmamış ve neşredilmemiş bir felsefe tarihi) gibi eserlerinden alıntılar yapıyordu.

Doğal olarak Molla Sadrâ'nın Meşşai felsefe hakkındaki bilgisi, İbn Sinâ'nın eserlerine sıra geldiğinde birdenbire daha kapsamlı ve ayrıntılı bir hal alır. Temel dinî kaynaklar olan Kur'an ve Hadis'in yanısıra İbn Sinâ, Sühreverdi ve İbn Arabi'nin yanında Molla Sadrâ'nın en değerli kaynağı olarak görülmelidir. Sadruddin, İbn Sinâ'nın *Şifâ*,[18] *Necât*, *el-Mebde've'l-Me'âd*, *Risâl fi'l-Işk* ve *Uyûnu'l-Hikme*[19] gibi malum olan felsefî eserlerinin her satır ve kelimesini pratik olarak bilmekle kalmaz, İbn Sinâ'nın *Ta'likât*[20] ve *Mubâhâsât* gibi önemli, fakat son zamanlarda ihmal edilmiş bazı eserlerinden alıntılar **da yapar. Molla Sadrâ, alıntılar yaptığı** ***Tahsil***

ve *el-Bahce ve's-Sa'ade* adlı eserlerin yazarı Behmenyâr gibi İbn Sinâ'nın öğrencilerinin eserlerinden de haberdardı. O, Behmenyâr'ın talebesi Ebu'l-Abbas Lûkari'yi de iyi okumuştu. Daha sonraki Meşşailere gelince, Molla Sadrâ'nın Ebu'l-Berekât el-Bağdâdi'nin *Kitâbu'l-Mu'teber*'iyle haşır neşir olduğu görülmektedir. Fakat onun özel dikkati İbn Sinâ'nın felsefesini canlandıran Nasıruddin Tûsi'ye tahsis edilmiştir. Molla Sadrâ onu "Felsefenin Arş"ını taşıyan kişi olarak görüyor ve ona son derece büyük bir saygı gösteriyordu. Tusi'nin *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, *Risâletu'l-İlm* ve *Nakzu'l-Mu hassal* adıyla da bilen *Mulahhas* gibi önemli felsefî eserleri Molla Sadrâ'nın çok yakından tanıdığı kitaplardı. Aynı şekilde o Nâsirüddin'in talebelerinin ve çevresindekilerin yazdığı Meşşai felsefesine dair eserleri de tanıyordu: Bu eserler arasında Kutbuddin Şirâzi'nin *Durretu't-Tâc'ı*, Debiran Kâtibi Kazvini'nin *Hikmetu'l-Ayn'ı* ve Molla Sadrâ'nın en ünlü eserlerinden biri olan *Şerhu'l-Hidâye'yi* kendisine şerh olarak kaleme aldığı Esiruddin Ebhâri'nin *Hidâye*'si sayılabilir. *Şerhu'l-Hidâ ye* Hind-Pakistan yarıkıtasında o kadar ünlü olmuştur ki, ona; yalnızca *Sadrâ* diye atıflarda bulunulmaya başlanmıştır.

Şirâz'la ve Daştaki ailesiyle yakından bağlantılı olan Meşşai felsefenin daha sonraki safhası da, hem Sadruddin, hem de Gıyâsuddin Mansur Daştaki'ye sık sık atıflarda bulunan Molla Sadrâ için yabancı bir alan değildi. Ne yazık ki, şimdiye kadar Gıyâsuddin Mansûr'un hiçbir eseri hakkıyla neşredilmiş değildir; öyle ki, İran'da bile onun düşüncesi hemen hemen tanınmamaktadır. Ama o, hiç kuşkusuz Molla Sadrâ'nın en önemli doğrudan seleflerinden biri olup muhtemelen Nâsirüddin'den sonraki

Meşşai felsefenin en dikkate değer ve tıpkı Nâsıruddin gibi Molla Sadrâ üzerinde derin bir etki bırakan değerli bir şahsiyettir.[21]

İşrâki okuluna mensup eserlere geldiğimizde Molla Sadrâ'da onların da kaynaklarına dair derin bir bilgiyle karşılaşıyoruz. Elbette Sühreverdi, Molla Sadrâ'nın İşraki okula ait bilgisinin büyük bölümünü kendisinden öğrendiği kişiydi. Onun Sühreverdi'nin eserlerine ve öğretilerine derinlemesine nüfuzu en iyi şekilde *Hikmetu'l-İşrâk*'a yazdığı talikatta görülebilir. Gerçekte Molla Sadrâ kendisini ilk kez Sühreverdi tarafından ortaya konulan hikemi öğretileri mükemmel hale getiren kişi olarak değerlendiriyordu. Metafizik yorumları Sühreverdi'nin dünya görüşünün ancak Sühreverdi'nin benimsemiş olduğu, "mahiyetin asıl olduğu"(*asâletu'l-mâhiyye*) öğretisinden çok "varlığın asıl olduğu" (*asâletu'l-vucûd*) öğretisi ışığında yorumlanmış bir başka versiyonu olarak görülebilir. Bununla birlikte pek çok bakımdan geç dönem İslam düşünce tarihinin bu iki devi birbirini tamamlamaktadır; onlar kesinlikle aynı manevî âleme mensupturlar. Sühreverdi'ye göre bilgiyi (hikmeti) arayanların en yüksek makàmının *hakîm müteellih* ya da teosof olması[22] ve Molla Sadrâ'ya ancak İşraki hikmet okulunda *müteellih*'in anlamı bağlamında anlaşılabilecek bir ünvan olan *Sadru'l-müteellihîn* (hakimlerin reisi) ünvanının verilmesi kesinlikle bir tesadüf değildir. Molla Sadrâ, Sühreverdi'nin eserlerinden en çok *Hikmetu'l-İşrâk*'a (Kutbuddin Şirazi'nin şerhiyle birlikte) kaynak olarak atıfta bulunuyordu.[23] Fakat bunun yanında Sühreverdi'nin diğer eserlerinden, özellikle *Telvihât*, *Mutârahât* ve *Heyâkilu'n-Nûr*'dan da yararlanı yor ve bunlara *Esfâr*'da ve diğer eserlerinde atıflarda

bulunuyordu. O, Sühreverdi'nin izinden gidenlerin, yalnız Kutbuddin'in değil, çok daha az okunan Şemsuddin Şehrezûri'nin eserlerine de aşinaydı; bu son şahsiyetin önemli eseri *el-Şeceretu'l-İlâhiyye'si* ve muhtemelen *Hikmetü'l-İşrâk*'a yazdığı şerhi Molla Sadrâ tarafından bilinmekteydi.

Daha sonraki İşrakiler hakkında Molla Sadrâ, doğal olarak Celâleddin Devvâni ve İbn Türke'nin eserlerini de okumuştu. Ne yazık ki, İbn Türke'nin eserleriyle ilgili henüz hiçbir ciddi çalışma yapılmış değildir[24] , fakat bu eserlerin gelişigüzel bir analizi bile İbn Türke'nin, özellikle de onun marifetle ilgili Meşşai ve İşraki öğretilerini uyumlu kılma girişimleriyle Sühreverdi ile Molla Sadrâ arasında önemli bir bağlantı halkası olarak oynadığı rolü, böylece Sadruddin tarafından daha sonra başarılacak sentezi önceden haber verdiği açıklığa kavuşacaktır.

Sadruddin'in Safeviler dönemindeki seleflerinin en etkilisi, büyük farkla, "Isfahan Okulu"nun kurucusu ve Molla Sadrâ'nın hocası olan Mir Dâmâd'dır. Mir Dâmâd esasen İşraki bir renk taşıyan bir İbn Sinâ'cıdır ve pek çok yerde Molla Sadrâ'dan farklı düşünür; fakat o, gerçekten de "Isfahan Okulu"nun başarısını taçlandıran Molla Sadrâ'nın ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Molla Sâdra hocasının görüşlerini hakkıyla kavrıyor ve eserlerinde, özellikle de *Esfâr*'da bu görüşleri zikrediyordu. Mir Dâmâd'ın en çok başvurulan eseri, bir şaheser olan *Kabasât*'tır; bu eserde, baştan sonra Mir Dâmâd'ın düşüncesinde son derece merkezî bir yeri olan zaman sorunu ve yaratmanın zamanla ilişkisi tartışılmaktadır. Molla Sadrâ, Safeviler döneminin öbür fikri şahsiyetlerini de yakından tanımasına karşın, bu kişiler, yalnız bir hoca değil, aynı zamanda daha evrensel bir anlamda "Is-

fahan Okulu"nu kurulmasındaki rolünden dolayı "üçüncü öğretmen" *(el-mu'allimu's-sâlis)* (*) olan Mır Dâmâd'ın abidevi şahsiyetine tabi olmuşlardır.

Molla Sadrâ'nın "kaynaklar"ından bahsederken şu daima hatırlanmalıdır ki, Molla Sadrâ'nın çeşitli kaynaklardan devşirdiği tüm fikirler, "üslubu" belirgin biçimde kendisine ait olan ve geleneksel İslamî dünya görüşü içerisinde yepyeni bir düşünce perspektifinin göstergesi olan bir binanın ana sütunları olarak hizmet etmişlerdir. Bu hakikat, orijinal "kaynaklar" ile Sadruddin'in onları, öğretilerini açıklarken kullanması arasında gerçek bir karşılaştırma yapma zahmetine katlanılırsa hemen anlaşılacaktır. Örneğin Molla Sadrâ'nın varoluşun esas olduğu ve birlik (vahdet) öğretisini Sufilerden, düşünme (ta'akkul), akıl (akl) ve düşünülenin (ma'kul) birliği öğretisini Ebu'l-Hasan el-Amiri'den ve ondan önce Porphyry'den; bilgi teorisinin bazı kısımlarını ise İşrakilerden aldığı öne sürülmüştür. Ancak bu öğretilerle ilgili orijinal tezlerle Molla Sadrâ'nın onlara getirdiği yorum arasında gerçek bir karşılaştırma yapıldığında, bu fikirlerin Sadruddin'in düşünce âleminde birer unsur haline gelirken geçirdiği dönüşüm açıkça görülecektir. Geleneksel bir ortamda yaratıcılık, bireysel buluş ya da bir "hakikatın" yaratılması değil, daima varolan ve daima varolacak olan Hakikat'a dair yepyeni bir kavrayış anlamına gelir. Ama yeni bir kavrayış, tanımı gereği, aynı evrensel hakikatların, içerisinde sözkonusu geleneğin tarihî açılımındaki belirli bir anla uygunluk arzeden yepyeni bir yorum ve uygulamaya tabi tutuldukları ya-

(*) Diğer iki öğretmen, *muallimu'l-evvel* (birinci öğretmen) denilen Aristoteles ve *mu'allimu's-sâni* (ikinci öğretmen) adı verilen Fârâbi'dir. (çev.)

ratıcı bir eyleme işaret eder. Molla Sadrâ'nın almış olduğu ilhamlar (yaşamış olduğu aydınlanmalar) ve ruhî gerçeklenme aracılığıyla bir "filozof taşı" görevini yapacak şekilde kendisiyle techiz olduğu irfanî bilgi, geçmişteki Müslüman velî, bilge ve filozoflardan alınan unsurların özünü (bize) aktarmış ve onun kendi engin sentezini yaratmasına yardımcı olmuştur. Molla Sadrâ'nın eserlerinde, özellikle de *Esfâr*'da, bu eseri İslam felsefesi ve metafiziğinin gerçek bir ansiklopedisi kılan ilk Müslüman kaynaklara pek çok atıflar bulabiliriz. Bununla beraber, kendi öğretileriyle ilgili olan bu *magnum opus*'un (şaheserin) bazı kısımlarında ve diğer eserlerinde biz, salt üstünkörü bir uyarlama ve taklit değil, daha önceki öğretilerin, haklı olarak o gün bugündür "Aşkın Hikmet" (*el-hikmetu'l-müte'âliye)* olarak adlandırılan yepyeni bir öğreti çerçevesinde birleştiğini gözlemleriz.

NOTLAR

1- Örneğin bk. M. T. Danişpâzuh'un Molla Sadrâ'nın *Kasru'l-Esnâmu'l-Câhiliyye*'sine yazdığı giriş. Yirmi otuz yıl kadar önce Ziyaüddin Durrî, Molla Sadrâ'nın, yazarına atıfta bulunmaksızın daha önceki eserlere işaret ettiği ve sözkonusu tüm yazar ve eserleri zikretmeksizin böyle pek çok kaynağı kullanmasından zaman zaman olumsuz bir dille sözettiği tüm örnekleri toplamaya çalıştı. Bk. onun *Kenzu'l-Hikme*'si, c. II, Tahran, 1316 (Hicri/Şemsi), s. 157 vd. Durrî tarafından yapılan bu tür örneklerin gerçek bir derlemesi (onu tanıyanların bazısına göre) hiçbir zaman basılamamış, hatta elyazması şeklinde bile görülmemiştir.

2- Bk. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 6.

3- Onun şahsi kütüphanesinden bugüne kadar hiçbir iz bulunamamıştır, fakat bazıları onun hiç olmazsa bir kısmının Şirâz'da hala yaşayan, fakat maalesef hızla sayıları tükenen pek çok özel kolleksiyonlar içinde bulunabileceği umudundadırlar.

4- Bu hususu ifade eden Tahran'daki Meclis Kütüphanesinde *Esfâr*'ın iki nüshası bulunmaktadır. İlki *Fihrist-i Kitâbhâneyi Meclis-i Şûra-yı Milli*'de, Yazma katoloğunda 106 numarayla kayıtlıdır, bu Y. İti'sâmi, c. II, Tahran, 1311 (Hicri/Şemsi), s. 53, ünlü Kaçar hakimi Seyyid Ebu'l-Hasan Cilve tarafından yazılmış çok uzun haşiyeleri içerir ve Molla Sadrâ'nın "hakim dedi (*kâle'l-hakim*)" diye yazdığı pek çok örnekte hakim'in kim olduğunu tesbit etmiştir. Aynı zamanda Molla Sadrâ'nın yararlandığı pek çok bilinmeyen ya da çok az bilinen eseri de tesbit etmeyi başarmıştır. İkinci bir örnek, aynı kolleksiyonda El yazmaları katoloğunda 3980 numarayla kayıtlı olup yine Cilve'nin haşiyelerini muhtevidir; Mirza Tâhir Tunikâbûni'ye ait olan ve Molla Sadrâ ile daha önceki Müslüman kaynakları arasındaki bağlantıların bazılarını tesbit etmek üzere Cilve'nin faslı üzerine bazı teşebbüsleri tekrar açıklayan *el-Cevâhir ve'l-A'râz* (*Esfâr*'ın ikinci *sefer*'i) hakkında yazılmıştır.

5- Bu şerhler ne yazık ki, hiçbir zaman hakettikleri ilmî incelemeye tabi tutulmamıştır.

6- Molla Sadrâ'nın Kitâb-ı Mukaddes'in metniyle de aşinalığı vardı ve *Esfâr*'ında hem Tevrat'tan, hem de İnciller'den iktibaslar yapmaktadır.

7- Bk. S. H. Nasr, "el-Hikmetu'l-ilâhiyye and Kelam", *Studia Islamica*, c. XXXIV, 1971, s. 139-149.

8- Bk. H. Corbin (S.H. Nasr ve O. Yahya'nın işbirlikleriyle), *Historie de la philosophie İslamique*, c. I, Paris, 1964, s. 110 vd.

9- Bu kaynakların Molla Sadrâ üzerindeki etkisi konusunda, bk. S. J. Seccâdi, "Te'sir-i İhvân-ı Safâ ve Hamidu"din Kirmanı der Sadruddin Şirâzi", *Revue de la Faculte des Letters* (Teheran), c. IX, sayı: 3, 1341 (Hicri/Şemsi), s. 89-96.

10- Molla Sadrâ ile Gazâli arasındaki ilişki, özel araştırmaları gerektirir. Her ne kadar Şii kelâmcıları ve hakimleri tarafından derinlemesine incelenmişse de, Molla Sadrâ Gazâli'yi çok iyi tanıyordu. Aslında onun Gazâli'yi belki *Meheccetu'l-Beyzâ fi İhyâ el-İhyâ* 'adıyl: *ihyâ*'nın Şii bir versiyonunu yazan Molla Muhsin Feyz Kâşâni hariç tutulursa herhangi bir diğer geç dönem Şii alimi ve düşünüründen çok daha iyi bildiği söylenebilir. Bk. S. M. Mişkât'ın bu eserin neşrine yazdığı giriş, Tahran, 1380-1381 (Hicri/Kameri).

11- Bk. S. H. Nasr, *Sufi Essays*, Londra, 1972, s. 100-101.

12- Bk. S. H. Nasr, *Islamic Studies*, s. 129. Molla Sadrâ'nin Pre-Sokratikler konusundaki düşüncesi en iyi *Risâle fi Hudûsu'l-Alem*'inde bulunabilir; *Resâil* içinde, s. 67 vd.

13- Bk. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 2. bölüm.

14- Bk. F. Jadaane, *L'influence du stoicisme sur la pensee musulmane*, Beyrut, 1968; Osman Emin, *el-Felsefetu'r-rivâkiyye*, Kahire, 1959, ve ayrıca aynı yazarın "Le Stoicisme et la pense musulmane", *La Revue Thomiste*, sayı: 1, t. LIX, 1959. Ayrıca H. Corbin, *Le livre des penetrations metaphysiques*, s. 165-6.

15- Örneğin, *Kitabu'l-Meşâir*'inin yedinci *meş'âr*'ında şöyle yazaı "Şüphesiz ki, biz şu kanaatteyiz: zâtı gereği *mec'ûl* şehid Şeyh (Sühreverdi) ve onun okulundakiler -örneğin Allâme Devvâni gibi- tarafından ortaya konulmuş olan mâhiyet dedikleri şeyle (aynı) değildir." Bk. H. Corbin, *Le Livre des penetrations metaphysique*, s. 37, Arapça metinde, s. 37, Fransızca çevirisinde s. 157.

16- Diğer pek çok Müslüman filozof gibi Molla Sadrâ da, şüphe ve şüpheciliğe dayanmış olan ya da çeşitli hazcılık türlerine yol açan diğer

daha geç dönem Greko-Romen felsefe okullarına pek ilgi göstermemiştir.

17- Biz daha önce *Islamic Studies* (bölüm 11) adlı eserimizde bu bakış açısından *Esfâr*'ın önemiyle ilgilendik.

18- Molla Sadrâ'nın *Şifâ*'ya yazdığı talikatlar, İslam Meşşai felsefesinin bu büyük eseri hakkında yazılmış en önemli talikatlardandır.

19- Molla Sadrâ aynı zamanda *Kânun*'la , özellikle onun felsefî kısımlarıyla ilgili bazı bilgiler de sevd eder.

20- Çeşitli ontolojik sorunlarla ilgili bu değerli eser, sonunda A. Bedevî tarafından neşredilmiştir,Kahire,1973.Bu İbn Sinâ'nın varlık (*vucûd*) ve mâhiyet hakkındaki görüşlerini anlamak için anahtar bir eserdir.

21- Muhtemelen geç dönem İslam felsefesindeki hiçbir büyük şahsiyet Gıyâsuddin Mansûr kadar tamamen ihmal edilmiş değildir. Onun eserleri -ki çok sayıdaki el yazması eseri hem İran, hem de Hindistan'da bulunabilmektedir- neşredilmeyi ve titizlikle incelenmeyi beklemektedir.

22- Bk. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 63-4 ve S. H. Nasr, "Suhreverdi" maddesi, M. M. Sharif (ed.) *A History of Muslim Philosophy* içinde, c. I, s. 380. (Bu son eser Türkçeye *İslam Düşüncesi Tarihi* adıyla tercüme edilmeye başlanmıştır. Birinci cilt, İst. 1990 İnsan yayınları. Toplam dört ciltte tamamlanacaktır.)

23- Sühreverdi, Kutbuddin Şirâzi ve Molla Sadrâ'nın adları *Hikmetu'l-İşrâk*'ın metni, şerhi ve talikatı boyunca beraberce geçmektedir. Bugüne kadar İran'daki geleneksel çevrelerde İşrâki öğretiler için standart bir metin olan *Hikmetu'l-İşrâk*'ın taşbaskısı neşri, üçünü de içermektedir. Fakat şu ilave edilmelidir ki, daha önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi Molla Sadrâ'nın talikatı Kutbuddin'in şerhine değil, bizzat Sühreverdi'nin metnine yapılmıştır. Bk. H. Corbin, "Le theme de la resurection chez Mollâ Sadrâ Shirazi (1050/1640) commentateur de Sohrawardi ((587/1191)", *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, içinde , Kudüs, 1976, s. 71-115.

24- Bu dikkate değer şahsiyetin toplu eserleri S. . Mûsavi Bihbahânî, "Ahwal wa athâr-ı Sâ'in al-Din Turkah Isfahânî", *Collected Papers*

on Islamic Philosophy and Mysticism, derleyen M. Muhakkik ve H. Landolt, Mc Gill University, Institute of Islamic Studies, Tahran Branch, Tahran, 1971, s. 99-135.

BÖLÜM 5

"AŞKIN HİKMET" NEDİR?

Daha önce belirttiğimiz gibi "Aşkın Hikmet" (*el-hikmetu'l-müteâliye)* terimi Molla Sadrâ'dan çok önceleri Dâvud-u Kayseri(*) gibi Sufiler tarafından kullanılmış olup Kutbuddin Şirâzi gibi Meşşai felsefesinin üstadlarının eserlerinde de görüldüğü burada zikredilmelidir.[1] Ancak bu örneklerde terime verilen anlam kesinlikle Molla Sadrâ'nın ve terime kesin bir anlam kazandırıp onu Sadruddin'in yeni metafizik ve felsefi senteziyle özdeşleştiren talebelerinin eserlerinde bulduğumuzun aynısı değildir. Öyleyse, "Aşkın Hikmet"in anlamını ve genel özelliklerini araştırmak ve çeşitli alanlarla ilgili fikir ve öğretilerini içeren elinizdeki kitabın ikinci cildinde(**)

(*) Davud-u Kayseri hakkında geniş bilgi için bkz. Doç. Mehmet Bayraktar,-Davud-ı Kayseri (Kayserili Davut), Kültür Bakanlığı Yayınları 1989.(Çev)

(**) S. H. Nasr bu kitabı, ileride yazmayı ve Aşkın Hikmet üzerinde etraflıca durmayı tasarladığı ikinci cilt için bir nevi "Giriş" şeklinde düşünmüş, fakat 1978'den bugüne kadar bu cildi yazamamıştır. (çev.)

yapılacak analize zemin hazırlamak için burası uygun bir yerdir.

El-hikmetu'l-müteâliye ibaresi, iki terimi içerir: *el-hikme* (anlamı *teo-sofya*, yani ilahi bilgi) ve *müteâliye* (anlamı en yüce ya da aşkın). Bu terim hiç kuşkusuz ününü, kelimeyi kullanmış olsa da, Molla Sadrâ'ya değil, doğrudan ya da dolaylı öğrencilerinin, onun kurduğu okulu tanımlamak için kullanmalarına borçludur. Molla Sadrâ'dan bir nesil sonra Abdurrezzâk Lâhici - Sadrâ'nın damadı ve ünlü öğrencilerinden biridir- Molla Sadrâ'nın felsefesini *el-hikmetu'l-müteâliye* diye adlandırmıştı.[2] Kaçar hanedanı döneminde bu kullanım o derece yaygınlaşmaya başladı ki, Sebzivâri ünlü *Şerhu'l-Manzûmesi*'nde terimi, öğretilerini eserlerinde açıklamaya çalıştığı üstadın (Sadrâ) okulunun adı olarak kullanmasının nedenini açıklamakta tereddüt göstermedi.[3]

Bizzat Molla Sadrâ'nın eserlerine baktığımızda, onun kendi okulunu *el-hikmetu'l-müteâliye* diye tavsif ettiği herhangi bir pasaja rastlamıyoruz. Onun kullandığı şekliyle terim, gerçekte daha önce 2. Bölümde zikredilen iki eserinin adıyla ilişkilidir: Birincisi, şaheseri olan *el-Hikmetu'l-Müteâliye fi'l-Esfâru'l-Akliyyetu'l-Erba'a* ve yazdığı son eserlerden biri, belki de sonuncusu olan *el-Hikmetu'l-Müteâliye.* [4] *Şevâhidu'r-Rubûbiyye*'de [5] *el hikmetu'l-müteâliye* teriminin kullanılması bile, onun düşünce okulundan ziyade Molla Sadrâ'nın bu adı taşıyan eserine atıf niteliği taşır. *El-hikmetu'l-müteâliye* teriminin Molla Sadrâ'nın öğretileriyle (öğrencileri ve genelde de halk tarafından) özdeşleştirilmeye başlanması, muhtemelen şu iki faktöre bağlanabilir: Birincisi matriksi içinde (fi) kesinlik aşamalarına doğru dört aklî yol-

culuktan müteşekkil bu kitapta muhtevi bulunan bir okulun varlığına ve metafizik öğretilerin adına; ikinci olarak da, muhtemelen üstadın bizzat sözlü öğretisinin varlığına; buna göre *el-hikmetu'l-müteâliye*'yle yalnız eserlerinden bazısının adı değil, bütün okulunun adı kastedilmiştir. Her ne kadar bu son nokta mahiyeti gereği yazılı dökümanlar halinde kanıtlanamazsa da, halen İran'da bu okulun tüm belli başlı geleneksel üstadları tarafından teyid edilmiş olması, onun kabul edilmesi için yeterince güçlü bir kanıttır. Bu üstadlar yazılı metni tamamlayan sözlü geleneği Molla Sadrâ'nın kendisine kadar uzanan bir üstadlar (şeyhler) zincirinden almışlardır.

Bunlar bir yana, sağlığında başlayıp bugüne kadar gelen bir isim olan *el-hikmetu'l-müteâliye* terimiyle, Molla Sadrâ tarafından formüle edilen belli bir geleneksel hikmet okulu kastedilmeye başlandı. Bu terim, onun okulu için yalnız tarihî nedenlerle değil, aynı zamanda Molla Sadrâ'nın öğretilerinin orijinal anlamıyla hem hikmet ya da teosofi ve Aşkın (Müteâl) olanın Kendisi'ne götüren aşkın (müteâliye) olanın aklî bir mükâşefesi olmasından dolayı da en uygun isimdir. Bu nedenle Molla Sadrâ'nın okulu gerek tarihi gerekse metafizik nedenlerden ötürü "Aşkın Hikmet"tir.

Molla Sadrâ'nın "Aşkın Hikmet" terimini nasıl tanımladığını anlamaya çalışırken onun hikmet (*el-hikme*) ya da felsefe (*el-felsefe*) tanımlarına bir göz atmamız gerekir. O *el-hikme*'den söz ederken, gerçekte "Aşkın Hikmet"ten bahsetmektedir, zira ona göre hakikî hikmet, izah ettiği *el-hikmetu'l-müteâliye*'dir. Yeri gelmişken şunu kaydedelim ki, daha önceki İslam filozofları gibi ve hatta onlardan da fazla Molla Sadrâ, yoğun bir biçimde

felsefe ve hikmet'in anlamı ve tanımıyla ilgilenmiştir. Daha önceki kaynaklarda yapılmış tanımları bulup çıkartarak ve onları kendi karakteristik üslubuyle terkib ederek bu iki kelimeyi bir kez daha tanımlamış ve çeşitli eserlerinde onları işlemiştir. Ünlü tanımlarından birisinde hikmeti, sayesinde "insanın âleme benzeyen ve evrensel varoluş tabakasına mümâsil bir akledilir (*makûl*) âlem haline geldiği araç "şeklinde düşünür.[7] *Esfâr*'da yaptığı daha geniş kapsamlı bir felsefe tanımında, Platon'dan Sühreverdi'ye kadar geçen bütün görüşleri nakletikten sonra şunları söyler: "Felsefe eşyanın temel hakikatinin bilgisi ve burhân [8] üzerine kurulu (zanna dayalı olmayan) varlıklar ile ilgili yargı, yahut taklit aracılığıyla imkânlarının elverdiği oranda insanın ruhunun mükemmelleşmesidir. Ya da isterseniz şöyle diyebilirsiniz: O Allah'a 'benzeyebilmek' için insanın imkânları nisbetinde âleme (dünyaya) aklî bir düzen vermesidir."[9] Geçen yüzyılda Molla Sadrâ okulunun en önde gelen sözcülerinden birisi olan Mirza Mehdi Aştiyâni [10], "Aşkın Hikmet"i aşağıdaki yorumda daha önceki felsefe okullarından ayırd eder: O-"Aşkın Hikmet" *(el-hikmetu'l-muteâliye)*, içinde yalnızca Zorunlu Varlık'ın birliğinin *(tevhid-i vücûb-i vâcib el-vucûd)* bulunduğu ve varlığın birliğinin bulunmadığı Meşşai felsefenin aksine varlığın birliğini *(tevhidu'l-vucûd)* içerir."[11]

Molla Sadrâ'nın verdiği hikmet tanımları, eğer Aştiyâni'nin bu sözüyle birlikte analiz edilirse gerçekte *el-hikmetu'l-müteâliye*'den başka birşey olmayan *hikmet* kavramının, aklî sezgiyle ulaşılan ve aynı zamanda rasyonel (fakat rasyonalist değil) bir surette sunulan ve rasyonel kanıtları kullanan saf bir metafizik temele dayanan bir bilgelik ya da teosofiyle özdeşleştirildiği keşfedil-

miş olur. Bu tanımlar yine gösterir ki, bu hikmet gerçeklenmeyle (tahakkuk), bu bilgiyi alan kişinin varlığının dönüştürülmesiyle ilişkilidir. Hatta Molla Sadrâ'nın eserlerine daha derinden bakarsak, bu bilginin gerçeklenmesi için önerilen yöntemlerin dinle ilişkili olduğu ve vahiy aracı olmaksızın elde edi'emeyeceğini görürüz.[12]

Şu halde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, "Aşkın Hikmet"in üzerine oturduğu üç temel ilke sözkonusudur: aklî sezgi ya da aydınlanma (*keşf* ya da *zevk* yahut *işrâk*); akıl ve rasyonel çıkarım (*akl* ya da *istidlâl*); ve din ya da vahiy (*şer'* ya da *vahy*). Molla Sadrâ'nın sentezi bu kaynaklardan elde ettiği bilgileri birleştirmek suretiyle gerçekleştirildi. Bu sentez, tasavvuf, İşrak okulu, rasyonel felsefe (Molla Sadrâ bunu Meşşai okuluyla aynı kategoriye yerleştirir) ve kelâm dahil dinî ilimler vasıtasıyla insanın elde ettiği bilgileri birbiriyle uyumlu kılmayı amaçlamıştır. "Aşkın Hikmet"in özelliği geleneksel İslamî ilimlerin her dalıyla tek tek karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılacaktır.[13]

Molla Sadrâ'nın kaynaklarını ele aldığımız 4. Bölümde onun öğretilerinin Sufilerinkilerle, özellikle İbn Arabi, Sadruddin Konevî, Abdurrezzâk Kâşâni, Dâvud-u-Kayseri ve İbn Arabi okulunun diğer üstadlarıyla ne derece yakından ilişkili olduğunu göstermiştik. Eğer onun öğretilerinin bu üstadların öğretileriyle benzer ve ters düştükleri noktalar ortaya konulacak olursa, şu söylenebilir ki, bu üstadların tasavvufî metafiziği, onların ruhî mükâşefelerinin aklîleştirilmiş şeklidir. Özellikle İbn Arabi'nin durumunda bu metafizik, her biri nihai Hakikat bahçesinin bir yanını aydınlatan çok sayıda şimşek parıltıları olarak ortaya çıkar. Bu şimşek parıltıları Molla Sadrâ tarafından -ve bir dereceye kadar da ondan önce

Kayserî gibi kişiler tarafından- daha mutedil, fakat daha kalıcı bir ışığa dönüştürülmüştür. Sadruddin daha sistematik bir metafizik açıklama getirmek, mantıkî delilller sunmak ve daha önce Sufi üstadların semavî bir ihsan ve ruhî mükâşefelerinin sonucu olarak ya sessizce geçiştirmiş ya da sadece özlü bir şekilde dile getirmiş oldukları hususları açıklamak istemektedir. Molla Sadrâ'nın, Meşşailerin ve İşrakilerin bazı tezlerine karşı çıktığı oranda, İbn Arabi'nin öğretilerine karşı çıktığı önemli bir husus yoktur; bunun bir iki istisnası, kötülük (teodise) sorunu ve İbn Arabi'den birkaç noktada farklı olarak ele aldığı hür (cüz'i) irade ve kader sorunudur. O, İbn Arabi ve okulunun temas etmediği, fakat işaret edilip geçilmiş pek çok noktayı ele alıp tartışır. Bir anlamda Molla Sadrâ, İbn Arabi okulunun tasavvufî metafiziğine hem daha mantıkî ve sistematik bir temel getirir, hem de onun eserlerine yazılmış bir şerh ve onların bir uzantısı sayılabilir. Gerçekte, İslam'ın başlıca filozof ve hakimlerinden olmasının yanısıra Molla Sadrâ, İbn Arabi ve talebelerinin önde gelen şârihlerdendir de.

"Aşkın Hikmet"i Sühreverdi'nin "Işığın (Doğunun) Hikmeti" (*el-hikmetu'l-işrâk)* ile karşılaştırırsak, hem daha önce de zikrettiğimiz yakın bir dostluk, hem de "Aşkın Hikmet"i anlamamızı kolaylaştıracak bazı farklılıklar bulacağız. Molla Sadrâ'nın, Sühreverdi'nin ortaya atıp gerçekleştirmeye çabaladığı hakîm idealini (*mute'ellih*) kendi varlığında daha tam bir biçimde gerçekleştirdiği söylenebilir.[14] O, ruhî mükaşefeden kaynaklanan bilgiye aklî bir temel sağlaması hasebiyle Sühreverdi'den daha mükemmelini başarmıştır. Bu girişiminde bu yönde ilk adımı atan Sühreverdi'ye çok şeyler borçludur; fakat Molla Sadrâ bu yolda sonuna kadar ilerlemiş

ve sorunlarla Sühreverdi'den daha fazla uğraşma ve onların bir kısmını daha derinlikli biçimde açıklama başarısını göstermiştir.

Aynı şekilde, İbn Sinâ'ya ve Meşşai felsefesine karşı Molla Sadrâ ve Sühreverdi'nin tavırları aynı değildir. Her ne kadar Sühreverdi İbn Sinâ'yı iyi tanıyor idiyse ve İbn Sinâ'nın öğretilerinin gerçekten de yeniden-formülasyonlarından ibaret olan *Telvihât* ve *Mutârahât* gibi bazı önemli eserler kaleme almışsa da, İbn Sinâ'yı hem *Kıssatu'l-Gurbetu'l-Garbiyye* [15], hem de *Hikmetu'l-İşrâk* adlı eserlerinde açıkça eleştirmiştir. Buna karşılık Molla Sadrâ da Meşşai felsefedeki pek çok noktayı eleştirmişse de, kısaca göstereceğimiz gibi, İbn Sinâ'nın en büyük yorumcularından biri olup, Meşşai felsefeyi *hikmetu'l-işrak*'la uyumlu hale getirerek, onun öğretilerini Sühreverdi'den daha mükemmel bir biçimde "Aşkın Hikmet" çerçevesine oturtmayı başarmıştır.[16] Öte yandan Sühreverdi için Meşşai felsefe *işrâkî* hikmetin incelenmesi için zorunlu bir temelken, Molla Sadrâ'da o, organik bir biçimde "Aşkın Hikmet"in dokusuyla bütünleşmiştir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, dinî kaynaklar konusunda "Aşkın Hikmet"te ve İşrâkî hikmette bulduklarımız arasında da bir fark sözkonusudur. Yine felsefî eserlerinde Kur'an ayetlerini zikreden ve ayetlerin anlamını hikmetin öğretileriyle uyumlu kılmaya çalışan ilk İslam filozofu olma şerefi, Sühreverdi'ye verilmelidir. Ancak yine önceden tahmin edilmeyen bir şekilde kendi hikemî açıklamalarıyla Kur'an-ı Kerim ve Hadislerin metinlerini dokuyarak birbirine örmeyi başarmış olan kişi Molla Sadrâ olmuştur. Yine Sühreverdî, Kur'an ayetlerinden ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerinden yararlanmış,

ancak Molla Sadrâ, bunlara ilaveten Hz. Ali (r.a)nin *Nehcu'l-Belâga'*sı ve Küleyni'nin *Usûlu'l-Kâfi'*sinde geçen hadisler gibi Şii imamların sözlerine de başvurmuştu. Üstelik Molla Sadrâ, İslam filozofları içinde benzeri görülmeyen bir durum olarak, İslam tarihindeki en önde gelen müfessirlerle aynı mertebede büyük bir Kur'an tefsircisi olarak görülmelidir.

Molla Sadrâ ile Sühreverdi arasındaki daha özel farklara indiğimizde, ne kadar yakından ilişkili olsalar da, "Aşkın Hikmet"in İşrâkî hikmetten pek çok noktalarda ayrı düştüğünü farkederiz; bunlardan temel nitelikte olan bazı noktaları zikredeceğiz. En önemli fark, tabii ki, Molla Sadrâ'nın, Sühreverdi'nin savunduğu mâhiyetin asıl olduğu *(asâletu'l-mâhiyye)* görüşünün tersine varoluşun asıl olduğunu (*asâletu'l-vucûd*) iddia etmesidir. Corbin bu farka, Molla Sadrâ'nın İslam felsefesinde gerçekleştirdiği "devrim"in temeli adını verir.[17] Bu fark, sırasıyla değişim ve dönüşüm sorununda, varlıkların mertebelenmesi, eskatoloji vb. ile ilgili görüşlerde bir farklılığa yol açar; Molla Sadrâ'nın öğretilerinin Sühreverdi'ninkilerle dikkatli bir karşılaştırması bunu açıklığa kavuşturacaktır.[18]

Molla Sadrâ ile Sühreverdi arasındaki bir diğer ayırım, bu kitabın ikinci cildinde ele almayı umduğumuz, hayâl alemi (*âlemu'l-hayâl*) ile alakalıdır. Burada şu kadarını söyleyelim ki, Sühreverdi insan ruhundaki bu melekenin bedenden bağımsız olduğu (*tecerrüd*) ve cismanî ölümden sonra yaşamaya devam ettiğini öne süren ilk İslam filozofu olmuştur. Fakat o, bu mikrokozmik insandaki hayalin nesnel ve kozmik (kainattaki) mütekabilinin varolduğunu iddia etmemiştir; Molla Sadrâ ise insanın ölümden sonraki varlığı ve genel olarak eskatoloji prob-

lemlerinin derin sonuçlarıyla birlikte mikrokozmik bir hayal alemine (*hayâlu'l-muttasıl*) olduğu kadar, makrokozmik bir hayal alemine (*hayâlu'l-munfasıl*) de inanmaktadır.

Son olarak Molla Sadrâ tabiat felsefesinde, İbn Sinâ'nın hylomorfizmine(*) geri dönmek üzere Sühreverdi'nin görüşlerinden ayrılır, fakat bu öğretiyi (hylomorfizmi), "Aşkın Hikmet"in temel özelliklerinden biri olan cevherî hareket (*el-hareketu'l-cevheriyye*) ilkesi ışığında yorumlar. Bu ilke Molla Sadrâ'yı her ne kadar burada, diğer alanlarda olduğu gibi Molla Sadrâ'nın Sühreverdi'ye borçlu olduğu açıksa da tabiat felsefesinin çeşitli yönlerinin bir yorumuna ve aynı zamanda işrâkî hikmetten farklı olan bir eskatolojiye götürür. Bu iki üstadın öğretilerinin en kabataslak bir incelemesi bile Sühreverdi ona zemin hazırlamamış olsaydı, Molla Sadrâ'nın ortaya çıkamayacağını ortaya koyacaktır. İbn Arabi örneğinde olduğu gibi, Molla Sadrâ da Sühreverdi'nin en önemli yorumcu ve şârihleri arasında düşünülmelidir. Gerçekten Muhammed Şehrezûri ve Kutbuddin Şirâzi'yle birlikte Molla Sadrâ, İşrâki okulun en başta gelen şârihi ve açıklayıcısıdır. İşrâk'ın üstadının eserlerini şerhederken İşrâkî hikmeti belli bir yönde geliştiren ve onu kendi "Aşkın Hikmet"inin köşetaşı kılan bir şarihtir o.

İbn Sinâ ve Meşşai felsefeyi ele aldığımızda, yine görürüz ki, Molla Sadrâ'nın "Aşkın Hikmet"i, Meşşailiğe ve özellikle İbn Sinâ'ya çok şeyler borçludur; ama bu okuldan bazı temel hususlarda ayrılmaktadır. Molla Sadrâ'nın kendisi Meşşai düşüncenin bir üstadı olup,

---

(*) Hylomorphism, kısaca Aisto'nun madde-suret doktrini olarak nitelenebilir. (çev.)

onun Meşşai felsefeyi açıklamak amacıyla kaleme aldığı *Şerhu'l-Hidâye* adlı eseri, İslamın Doğu bölgelerinde İbn Sinâ'nın düşünce okuluna mensup öğrenciler tarafından yüzyıllardır okunan bir metin olmuştur.[19] Dahası, Molla Sadrâ, İbn Sinâ'nın en titiz ve derin şarihleri arasında yer alır ve *Şifâ*'ya yazdığı *hâşiye*'si belki de bu dev eserin metafizikle ilgili bölümleri üzerine herhangi bir zamanda yapılmış en iyi çalışmadır. "Aşkın Hikmet"in Meşşai okuluna derinden borçlu olmasına rağmen aralarında en önemlilerinden bazısını burada zikrettiğimiz temel bazı farklılıklar vardır.[20]

Molla Sadrâ ile İbn Sinâ arasındaki temel fark, ontolojiye bakışlarındaki farka dayanır. Molla Sadrâ varlığı, mertebelenmesine rağmen bir kalan, derecelere bölünmüş bir gerçeklik olarak anlar; öte yandan İbn Sinâ, her varlıkta varoluşun asıl olduğunu düşünürse de, bir varlığın varoluşunun diğer varlıkların varoluşundan farklı olduğuna inanır. İbn Sinâ bir adım daha ileri giderek, oluşu (becoming) tek başına eşyanın ârazlarını etkileyen harici bir süreç olarak görür; giderek te "Aşkın Hikmet"in köşetaşlarından birini oluşturan cevherî hareketi *(el-hareketu'l-cevheriyye)* reddeder. Corbin'in Molla Sadrâ'nın öğretisini tanımladığı ifadeyle söylersek, "varoluşun yatışmaz yapısı" İbn Sinâ'nın kâinat anlayışında eksiktir.

Varlığın mertebelere ayrılması ve cevherî hareketin reddi, İbn Sinâ'yı Platoncu "idealar"ı, hem Sühreverdi, hem de Molla Sadrâ'nın öğretilerinin son derece önemli bir kısmını oluşturan arketipler *(âyân-ı sâbite)* ve akılların yatay ve dikey hiyerarşisini redde götürdü. Aynı şekilde İbn Sinâ, yine cevherî hareketi mümkün görmediği için, düşünen ile düşünülen şey *(ittihâdu'l-âkil ve'l-*

için, düşünen ile düşünülen şey (*ittihâdu'l-âkil ve'l-ma'kûl*) arasındaki birliğin olabileceğini de reddeder.

Molla Sadrâ ise aşk'ın (*el-ışk*) kâinatın atardamarlarında deveran eden ve tüm varoluş düzeylerinde mevcut bulunan bir ilke olduğuna inanır. Bu batınî öğreti ünlü *Risâle fi'l-Işk* (Aşk Hakkında Risale)da gördüğümüz gibi İbn Sinâ'nın eserlerinde de vardır, [21] fakat İbn Sinâ hiçbir yerde bu ilkenin tam bir açıklamasını yapmaz ve onu organik olarak metafiziğiyle bütünleştirmez.

Cevherî hareket ilkesinin İbn Sinâ tarafından reddi ve onun Molla Sadrâ tarafından tasdiki, iki üstadı feleklerin ve heyûla'nın (madde) ezelîliği problemlerini, âlemin "hudûsu" ve kıdemi problemini ve bitki ve hayvanların nasıl geliştiği sorununu tamamen farklı açılardan ele almaya sevketti. Cevherî hareket prensibi kozmoloji ve tabiat felsefesiyle ilgili konularda onların arasında bir dizi farklılığın doğmasına yol açtı.

Aynı şekilde psikoloji alanında aralarında belki de geleneksel felsefenin tüm diğer dallarından daha açık olan temel farklılıklar vardır. İbn Sinâ, psikolojiyi tabiat felsefesinin (*tabi'iyyât*) bir dalı olarak ele alır ve çoğunlukla ruhun melekelerinin tanımıyla ilgili olduğunu söyler. Molla Sadrâ ise tam tersine psikolojiyi metafiziğin (*ilahiyyât*) bir dalı olarak ele alır ve ruhun kökeni, gelişmesi, ölümden sonraki durumu ve nihai enteleşi'si (entelechy) ile İslam felsefesinde benzeri olmayan bir tarzda onunla ilgilenir. Ruhun melekeleri ve ruhun, harici ve dahili melekelerle ilişkisi konularında da aralarında farklar mevcuttur.

"Aşkın Hikmet"i dinî ilimlerden ve kelâmdan farklı kılan özellikler son derece açıktır. Dinî ilimler alanında

"Aşkın Hikmet", onları tamamen benimser ve onların öğretilerini teyid eder. Örneğin, "Aşkın Hikmet"in aslî unsurlarından biri olan Kur'an tefsirlerinde Molla Sadrâ, daha önceki müfessirlerin tefsir ilminde belirledikleri tüm ilkeleri kabul eder, ancak bu ilkelere kendi hermenötikini ve batınî yorumunu (*te'vil*) ekler. Fıkıh alanında ve Şeriatın (ilahi hukukun) incelenmesi sırasında - her ne kadar Molla Sadrâ bu konularda bağımsız bir eser yazmamışsa da- sık sık yaptığı atıflarda daima onların iç anlamlarını ortaya sermeyi amaçlar. Bu, Molla Sadrâ'nın -Molla Muhsin Feyz Kâşâni ve Kadi Sa'id Kummi'den Hâcı Molla Hâdi Sebzivâri'ye kadar- doğrudan ya da dolaylı öğrencilerinin pek çoğunun "ibadetlerin sırları" (*esrâru'l-ibâdât)* olarak bilinegelen bir konı başlığı altında, günlük ibadetlerin ve bu ibadetlerle ilgili emirlerin batinî anlamlarını açıklamaya çalıştıkları İslamî ibadetler hususunda özellikle doğrudur. "Aşkın Hikmet"in ayırd edici özelliklerinden birisi de şudur: daha önceki İslam felsefesinin tersine, ama tasavvufa benzer şekilde [22] o, İslamî ibadetlerin somut ve ayrıntılı hareketlerinin batınî anlamlarıyla ilgilenmiştir; öte yandan İbn Sinâ gibi kadim İslam filozofları ibadetin anlamıyla daha çok genel düzeyde ilgilenmişlerdir.[23]

Molla Sadrâ ve tüm takipçileri kelâmla ilgilenirken, onun ilim tarafından yararlansalar da, yöntem ve yaklaşımlarına karşıydılar.[24] "Aşkın Hikmet" kelâma şu bakımdan benzer: o, kelâmın ilgilendiği tüm problemleri dikkate alır, buna karşılık kelâmın teolojik ve dinî problemlerini klasik dönem İslam filozofları pek dikkate almamışlardır. Molla Sadrâ ve talebeleri, kelâmcıların (*mütekellimûn*), kendilerine hitap eden problemlerin bir çoğunu çözmeye muktedir olamadıkları kanaatindedir-

olan *mütekellimûn*'un "iradecilik"ine (voluntarism) karşı çıkıyorlardı. "Aşkın Hikmet", kelâmda tartışılan meseleleri teolojik olmaktan çok metafizik bir düzeyde çözmeye çalışır ve kelâmın yöntemlerinden büyük ölçüde uzaklaşır.

Sonuç olarak söylediklerimizi şöyle özetleyebiliriz: "Aşkın Hikmet", İslam düşüncesinin hemen tüm ilk dönem okullarının sentezine ve bir potada eritilmesine dayanan İslam düşünce hayatında yepyeni bir perspektiftir. O, içerisinde vahiy öğretilerinin, ruhî mükâşefenin ve aydınlanma vasıtasıyla alınan hakikatlerin (ilhamlar) ve mantık ve aklî muhakemenin isteklerinin bir vahdet içinde barıştırılıp uyumlu kılındığı bir okuldur. O, ancak kendisinden önceki okulların düşüncelerine referansla anlaşılabilecek bir öğretidir. Metafizik ve psikolojinin tabiat felsefesinden ayrılması, genel metafizik (*el-umûru'l-âmme*) ve teodise (*el-umûru'l-hâssa*) arasında açık seçik bir ayrımın kurulması da dahil kendine özgü özelliklere sahiptir.[25] Bu özellikler aynı zamanda "Aşkın Hikmet"in metafizik içeriğinin temel yönleriyle de ilgilidir. ("Aşkın Hikmet"i bu cildin ardından çıkacak ikinci ciltte ele almayı umuyoruz.) Her sahih geleneksel düşünce okulunda olduğu gibi, "Aşkın Hikmet"te de, daima varolmuş ve varolacak olan, fakat yeni bir Hakikat'ın vizyonundan kaynaklandığı için taptaze bir formülasyonla ifade edilmiş olan aynı metafiziksel hakikatları buluyoruz. Biz aynı zamanda, bu doğuş-sürecinde gerçek yaratıcılıkla ezeli (perennial) hakikatların, canlı bir geleneğin hayatındaki belirli bir dönemde ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara ve şartlara uygulandığını da görmekteyiz. Bu süreç, hem içinden çıktığı gelenekle sürekliliğini koruyan, hem de yeni olan bir okulun oluşmasına yol açtı.

"Aşkın Hikmet", tarihin belirli bir anında ve günümüze kadar süregelen tarih döneminde İslam ümmetinin belirli bir kısmının fikrî ihtiyaçlarını karşılama amacında olan İslam tefekkürü ağacının yeni bir dalıdır. O, tarihî mevcudiyetinin yeni bir devresinde geleneğin düşünce hayatının yaşamasını güvence altına almak ve hem ezeli hem de evrensel olan felsefe veya hikmetin İslam bilgelerinin *el-hikmetu'l-hâlide* ya da Farsçasını söylersek *câvidan hired* şeklinde atıfta bulundukları *sophia perennnis*'in (ezeli hikmetin) insanlık tarihinde son bir kez daha dile getirilmesi için varlık alanına çıkmıştır.

Alahu a'lem..

NOTLAR

1. *Şerhu'l-Hidâye* (Tahran, 1313, (Hicri/Kameri) adlı eserinde Molla Sadrâ (s. 195), Kutbuddin'in İbn Sinâ'nın *Kânun*'una yazdığı şerhten, İbn Sinâ'nın "Aşkın Hikmet" görüşünde olduğunu göstermek amacıyla aşağıdaki alıntıyı yapar:

   "Ne Şeyh (İbn Sinâ), ne de hikmet-i müteâliye konusunda derin bilgi sahibi olan hükemâ, cüz'ileri idrak edenin yalnızca beş duyu olduğu görüşüne asla kâni olmadılar."

   Kutbuddin ayrıca "Aşkın Hikmet"e *Durretu't-Tâc* adlı eserinde de atıfta bulunur. S. c. Aştiyâni'nin araştırması bize, Molla Sadrâ'dan önce de "Aşkın Hikmet"in gerçek filozofların hikmet-i ilâhi'si anlamına geldiği ve böylelikle yaygın bir kullanıma sahip olduğu yolundaki görüşünü tasdik eden bir mektupla ulaştı. Aştiyâni'nin ifadesini aynen iktibas edelim: *"Hikmet-i muteâliye ki hemân hikmet-i ilâhi reviş ehl-i tahkik bâşed der heme kablez Molla Sadrâ bihi çeşm-i mey hord."*

   Molla Sadrâ'nın çağdaşlarından büyük hakim Molla Şemsa Gilâni -ki pek çok bakımdan Molla Sadrâ'nın öğretilerine muhalifti- de *el-Hikmetu'l-müteâliye* adlı bir eser kaleme almıştır.

2- "Ruhî mükaşefenin kutsal makamlarında onun kudretinin yüceliğine çok sayıda tanıklar ve onun *hikmet-i müteâliye* ile ilgili düşüncesinin elçileri olan sayısız eser ve "kitaplar" (*esfâr*) mevcuttur." Bk. Muslih, *Felsefe-yi Ali*, c. I, *Risâle-yi Vucûd*, Tahran, 1377 (Hicri/Kameri), S. Yk, Lâhici'nin Molla Sadrâ'ya mektubunun istinsah edildiği yerde.

3- *Şerhu'l-Manzûme* adlı eserinin metafizik kısmındaki sekizinci mısranın şerhini Sebzivâri şöyle yorumlar:

   (Şüphesiz nûrun boyasına boyandı) beytinin yorumu:

   " *Nûrun boyasına boyanamak, hikmetu'l-muteâliye ve hikmetu'l-muteâliye ile ilgili konularda kullanılan düşünce tarzıdır."*

4- Bk. Bu kitabın kendi neşrinde S.C. Aştiyâni tarafından bu esere yazılan Farsça giriş; İngilizce giriş S.H. Nasr'ındır.

5- Nefsin (soul) küllîler hakkındaki bilgisiyle ilgili olarak Molla Sadrâ şunları yazar: "Biz *el-Esfâru'l-Erba'a*'da bu kadar geniş bir şekilde ve *el-Hikmetu'l-Müteâliye*'de vasıta olacak bir üslupla bu konuyla

ilgileniyoruz." Bk. *el-Şevâhidu'r-Rubûbiyye*, derleyen S. C. Aştiyâ ni, s. 34.

6- Molla Sadrâ ve İran'da geç dönemde yetişmiş diğer İslam filozofları için hikmet ve felsefe, Fahruddin Râzi gibi pek çok filozof ve kelâmcının onları ayırmaya çalıştığı İslam felsefesinin ilk dönemlerinin zıddına hemen hemen eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Bk. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Önsöz.

7- "İnsan aynî (objektif) âleme benzeyen ve evrensel (küllî) varlığın nizamına müşabih bir aklî âlem olur." Bk. S. A. Aştiyâni'nin Sadruddin Şirazi'nin *el-Şevâhidu'r-Rubûbiyye*'sine yazdığı giriş, s. 7. Molla Sadrâ'nın felsefe tanımlarıyla ilgili olarak, bk. S. H. Nasr, "The Meaning and Role of Philosophy in Islam", *Studia İslamica*, XXXVII, 1973, s. 57-80; bk. ayrıca S. H. Nasr, *The Tradition of Islamic Philosophy in Persia* (çıkacak).

8- Diğer yazılarımızda yeri geldikçe söylediğimiz gibi, İslam felsefesinde anlaşılan şekliyle *burhân*, halen Batıda mantıkî bir tarzda anlaşıldığı şekliyle kesin bir kanıtlama demek değildir. Burhân'da aklî (intellectual) kesinlik ve ruhun aydınlanması sözkonusuyken, burhân'ın genellikle kendisiyle karşılandığı "kanıtlama" (demonstration) teriminde bu yoktur.

9- Sh. 87 deki felsefe tanımına bak. *El-Hikmetu'l-Müteâliye fi'l-Esfâru'l-Erba'a*, c. I, Kısım 1, Tahran 1387 (Hicri), s. 20.

10- Bu şahsiyetle ilgili olarak, bk. T. Izutsu'nun M. Aştiyâni'nin *Comementary on Sebzawari's Sharh-i Manzumah* adlı eserine yazdığı giriş, Tahran, 1973.

11- Sh. 87'deki yere bak.

Şerhler Dâvud-u Kayseri'nin İbn Arabi'nin *Fusûs*'una yazdığı şerhi okutan Mirzâ Mehdi tarafından yapılmış ve Kayserî Şerhi'nin taşbaskısı neşrinin bir nüshasının kenarına yazılmış bulunan *Takrirât* şeklinde Profesör J. Felâturi tarafından kaydedilmiştir. (s. 16, ikinci sütun, satır 2); bu eser şimdi Profesör Felâturi'nin kütüphanesindedir. Profesör Felâturi'ye, Mirzâ Mehdi'nin bu eserdeki *el-hikmetu'l-müteâliye* terimi üzerine yazdığı bu çok önemli şerhi görmemize izin verdiği için müteşekkiriz.

12- *Esfâr*'ın girişinde olduğu kadar *Sih Asl* ve *Kasr-ı Esnâmu'l-Câhi liyye*'deki pek çok yerde Molla Sadrâ, *er-Riyâzatu's-Şer'iyye* (Şeriata Uygun Riyâzetler) ve evliyalardan öğrenilen ve Hz. Peygamber'e kadar geri giden ruhî disipline atıfta bulunur. O imanlı olmanın ve hikmet'i elde edebilmek için İslam vahyi içinde mündemiç ruhî disiplinleri uygulamanın gerekliliğini açıklığa kavuşturur; ona göre hikmet hem vahyin içinde, hem de insan ruhunun cevherinde gizli olarak bulunan ilahî bir ilim, bir *scientia*'dır.

13- Tasavvuf geleneksel *scientia sacra* (ilâhî ilim) anlamında teorik yönüyle bir "ilim"dir; öte yandan pratik yönüyle bir yaşama ve varolma tarzıyla bağlantılıdır ve böylece o, bilgiden ziyade varlık kutbuyla ilişkili olup kesin biçimde konuşursak bir bilim olarak kategorize edilemez.

14- Suhreverdi'nin *muteellih* tanımı hakkında, bk. onun *Hikmetu'l-İşrâk*'ı, ed. H. Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques*, c. I Tahran-Paris 1952 ve 1977, s. 12. Bu tanımda şu unutulmamalıdır ki, *Sadru'l-müteellihîn* ünvanı Molla Sadrâ'ya layık görülmüştür. Bu nedenle, dolaylı olarak Molla Sadrâ'nın bugüne kadar İran'daki geleneksel çevrelerde yaygın olarak tanındığı bu adın, Molla Sadrâ'nın ortaya çıkma ihtimalini doğuracak yolu açmış olan Suhreverdi tarafından ona verildiği söylenebilir.

15- Bk. Suhreverdi, *Oeuvres philosophiques et mystiques*, c. I, s. 275-76.

16- Üçüncü bölümün tamamı *(el-makâlatu's-sâliha)* Meşşaileri eleştirmekte ve İbn Sinâ ile ekolünün öğretilerinin hemen tamamına seslenmektedir.

17- Bk. Corbin'in Molla Sadrâ'nın *el-Meşâir*'ine yazdığı giriş (*Le livre des penetrations metaphysiques*). Daha önceki eserlerimizde, eğer ışık Suhreverdi'de varoluş anlamında yorumlanacak olursa, "varoluşun asıl oluşu"nun da kabul edilebileceğini ifade etmiştik. Çünkü ona göre eşyanın hakikatı, onların gerçek cevherini biçimleyen ışıktadır. Bununla birlikte, Suhreverdi ve Molla Sadrâ'nın ontolojik öğretilerinin, aralarındaki bu yorum farklılığından ötürü farklı olduğu da muhakkaktır. Bk. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 69-70 ve Nasr, "Suhreverdi", M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* içinde, c. I, s. 358 vd.

18- Burada amacımız böylesine ayrıntılı bir karşılaştırma yapmak değil, "Aşkın Hikmet"in başlıca özelliklerini geçmişteki İslam düşünce okullarıyla karşılaştırarak ortaya çıkarmaktır. İslam felsefesinin çeşitli okulları daha fazla tanındıkça âlimler için İslam felsefesinin değişik ekollerinin aynı zamanda hem Doğu'da, hem de Batıda İslam felsefesinin ve diğer geleneksel felsefe okullarının dikkatle karşılaştırmalı olarak incelenmesinin gerekliliği ortaya çıkacaktır. Bk. S. H. Nasr "Condition for meaningful comparative philosophy", *Philosophy East and West*, c. 22, sayı 1, Jan. 1972, s. 53-61; bk. ayrıca Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, Londra, 1976, 3 ve 4. bölümler.

19- Gerçekte Hint yarıkıtasında ve Afganistan'da Meşşai felsefesinin bir özeti olarak gerçek bir şaheser olan Molla Sadrâ'nın *Şerhu'l-Hidâye*'si 11./17. yüzyıldan bu yana İbn Sinâ'nın kendi eserlerinden daha yaygın olarak okutulan İslam felsefesinin en popüler metni olmuştur.

20- Molla Sadrâ'yla İbn Sinâ arasındaki farklar hakkında, bk. S. C. Aştiyâni'nin *Sih risâle ez Sadrud-din Şirâzi*'ye yazdığı giriş, s. 3] vd.

21- Bk. E.L. Fackenheim, "A Treatise on Love by İbn Sina", *Medieval Studies*, c. 7, 1945, s. 208-228.

22- Gazâli, İbn Arabi ve son zamanlarda Şeyhu'l-Alevî gibi pek çok sufi, günlük ibadetler, oruç ve hacc gibi İslami ibadetlerin batınî anlamı üzerine eserler kaleme almışlardır. "Aşkın Hikmet" bu bakımdan Sufi geleneği takip eder.

23- Sözgelimi İbn Sinâ evliyanın kabirlerini ziyaret etmenin önemini ve onun insan ruhu üzerinde yaptığı batınî etkiyi ele alır. Diğer yandan Kadi Sa'id Kummi, *Esrâru'l-İbâdât* adlı eserinde (neşreden S M. B. Sebzivâri Tahran, 1339, Hicri/Şemsi; H. Corbin bu eserin bir kısmını "Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spritiuelle" adlı makalesinde incelemiştir: *Eranos-Jahrbuch*, 1967, s. 79-166) Müslümanların Mekke'de ifa ettikleri ve İslam'ın da şartlarından olan hacc ibadetinin bir kısmını oluşturan somut eylemler ve sözlerin batınî anlamlarını araştırır.

24- Bk. S. H. Nasr, "al-Hikmetu'l-İlahiyyah and Kalam", *Studia Isla-*

mica, c. XXXIV, 1971, s. 139-149.

25- Molla Sadrâ'nın bir yanda metafizikle psikoloji, diğer yanda da tabiat felsefesi arasında yaptığı ayırım yalnız bu alanların ele alındığı metodla ilgili değildir. Daha çok, Molla Sadrâ'nın metafizik ve psikolojiyi tabiat felsefesine dayanmaksızın yahut ta delillerini fizikten elde edilen unsurlara dayandırmaksızın ele alma metoduyla ilişkilidir.

MOLLA SADRA ÜZERİNE BATI DİLLERİNDE YAYINLANMIŞ ESERLER

Abdul Hak, M., "An Aspect of the Metaphysics of Mulla Sadra", *Islamic Studies,* cilt. 9, 1970, s. 331-53.

- "The Metaphysics of Mulla Sadra II", *Islamic Studies*, cilt. 10, 1971, s. 291-317.

- "Mulla Sadra's Concept of Being", *Islamic Studies*, cilt. 6, 1967, s. 268-76.

- "The Psychology of Mulla Sadra", *Islamic Studies*, cilt. 9, 1970, s. 173-81.

Browne, E.G., *A Literary History of Persia,* cilt. IV, Cambridge, 1969.

Corbin, H. and Ashtiyani, S.J., *Anthologie des philosophes iraniens,* cilt I, Tehran-Paris, 1972.

- Corbin, H., *En Islam iranien*, cilt. IV, Paris, 1973.

- Corbin, H., "Histoire de la philosophie islamique, IIe Partie: Depuis la morte d'Averoes jusqu'a nos jours", *Encyclopedie de la Pleiade, Histoire de la philosophie,* II. kısım, Paris, 1974, s. 1067-88.

- "La place de Molla Sadra dans la philosophie iranienne", *Studia Islamica*, cilt. XVIII, s. 81-113.

- Le livre des penetrations metaphysiques, Tehran-Paris, 1964.

- "Le theme de la resurrection chez Molla Sadra Shirazi (1050/1640) commentateur de Sohrawardi (587/1191)", *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem* içinde, Jerusalem, 1967, s. 71-115.

Corbin, H., *Terre celeste et corps de ressurrection d'apres quelques traditions iraniennes,* Paris, 1961.

Gobineau, Comte de, *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale,* Paris, 1923.

Horten, M., *Das philosophische System von Schirazi (1640),* Strassburg, 1913.

- *Die Gottesbeweise bei Schirazi,* Bonn, 1912.

- *Die Philosophie des Islam,* Munich, 1924.

İkbâl, M. *The Development of Metaphysics in Persia,* London, 1908.

Izutsu, T., *The Concept and Reality of Existence,* Tokyo, 1971.

Nasr, S. H., Sadr al-Din Shirazi'nin *al-Mabda' wa'l-ma'ad*'ına İngilizce giriş, ed. S. Ashtiyani, Tahran, 1976.

- Sadr al-Din Shirazi'nin *Three Treatises* adlı kitabına İngilizce giriş. ed. S.J. Ashtiyani, Meşhed, 1392/1973.

- Sadr udd-Din Şirazi'nin *al-Şevahid al-rubûbiyye* adlı eserine İngilizce önsöz, ed. S. C. Ashtiyani, Meşhed, 1967.

- "Mulla Sadra and the Doctrine of the Unity of Being", *Philosophical Forum,* c. IV, no. 1, Fall, 1972, s. 153-61.

- "Mulla Sadra as a Source for the History of Muslim Philosophy", *Islamic Studies,* c. III, no. 3, Sept., 1964, s. 309-14.

- (ed.), *Mulla Sadra Commemoration Volume,* Tahran, 1380/1961.

- "Mulla Sadra" *The Encyclopedia of Philosophy* içinde, c. 5, New York, 1966, s. 411-13.

- "Sadr al-Din Shirazi, His Life, Doctrine and Significance", *Indo-Iranica,* c. XIV, no. 4, Dec. 1961, s. 6-16.

- "Sadr al-Din Shirazi 'Mulla Sadra'", Sharif M. M., (ed.), *A History of Muslim Philosophy* içinde, cilt. II, Wiesbaden, 1966, s. 932-61.

Rahman, Fazlur, "The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennian Philosophy", Hourani, G. (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* içinde, Albany (New York), 1975, s. 322-37.

- "The God- World Relationship in Mulla Sadra", Hourani, G., (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* içinde, Albany (New York), 1975, s. 238-53.

- "Mulla Sadra's Theory of Knowledge", *Philosophical Forum,* c. IV,

no. 1, Fall, 1972, s. 141-52.
- *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany (New York), 1975.
Sabahuddin, Abdur Rahman, "Mulla Sadra", *Indo-Iranica*, XIV, no. 4, Dec. 1961, s. 17-29.
Yusuf, K. M.., "Iran Society celebrates the Quadringenary of Mulla Sadra", *Indo-Iranica*, XIV, no. 4, Dec. 1961, s. 1-5

MOLLA SADRÂ
ve
İLÂHİ HİKMET

S.Hüseyin Nasr

Daha önce yayınlarımız arasında çıkan İslam düşüncesi üzerine çalışmaları ile tanıdığımız S.Hüseyin Nasr, bu kitabında Molla Sadrâ'yı genelde sanıldığı gibi bir 'feylesof' gibi değil, bir 'hakîm' olarak; Yunan felsefesinin şu ya da bu kanadının mensubu olarak değil, ezelî hikmet'in **(perennial philosophy** ya da **hikmet-i hâlide** veya **câvidanhired)** bir sözcüsü olarak görüyor. Dolayısıyla Molla Sadrâ kendinden önceki Yunanlı 'muallimler'den olduğu kadar İslam düşüncesinin ve irfanının üstadlarından, özellikle de İbn Sinâ, Sühreverdi ve İbn Arabi'den çok şeyler almış, buna mukabil tüm bu tevarüs ettiği birikimi yepyeni ve kendisine has bir terkip içinde billurlaştırmıştır. O, Hakikat hakkında yeni bir teori ortaya atmıyor, fakat, Hakikat tek bir bakışta kavranamayacağı için onu (bir dağa benzetilirse) değişik bir zaviyeden mükâşefe ediyor. Ayrıca Molla Sadrâ, İbn Rüşd'ün ölümüyle bitti sanılan İslam düşünce hayatının 17. yüzyıl gibi geç bir dönemde bile ne cevherler yetiştirebileceğini göstermesi açısından da son derece önem taşıyordu.



insan yayınları

ISBN 975 - 7732 - 00 - 1